

Det doble selvet

En imøtegåelse av ”the issue of morality”

Av Bjarne Benjaminsen

Masteroppgave i filosofi

Veileder: Harald Grimen

Filosofisk Institutt

Innlevert vår 2008

Sammendrag

”The issue of morality”, en problematikk skissert av Charles Taylor i boka *Sources of the Self*, søkes her imøtekommet gjennom en drøfting av *selvet*. Begrunnelsen for en slik strategi formuleres i innledningen. Deretter presenteres først Charles Taylors, deretter Max Stirners, respektive filosofier om selvet. Det er i all hovedsak Taylors *Sources of the Self* og Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* presentasjonene baserer seg på. Relevansen til hovedproblemstillingen vises til underveis. De to tenkernes argumenter prøves så opp mot hverandre, noe som resulterer i et såkalt ”alkymistisk prosjekt”: Grunnmomentene hos de to ved første blick så motstridende filosofene, tydes gjensidig utfyllende. Til hjelp for å klarne opp i posisjonen som utkommer av dette, trekkes Søren Kierkegaards *Sygdommen til Døden* inn. I dette verket gjenkjennes en liknende filosofisk bevegelse som den det alkymistiske prosjektet representerer, og boka tolkes dermed i lys av den forutgående diskusjonen. Mot slutten av oppgaven samles trådene fra Kierkegaard og det alkymistiske prosjektet. Avslutningen oppsummerer hvordan diskusjonen av selvet har betydning for ”the issue of morality”, og antyder veien videre.

Innhold

Innledning: "The issue of morality" s. 4

Kapittel 1: Charles Taylor og det moralske rom s. 11

Taylors filosofi – et overblikk; Bakteppet for begrepet "sterke vurderinger"; Innledende innvendinger; Definisjon av sterke vurderinger; Moralsk idealisme; Moralske intuisjoner; Dygder eller plikter?; Identitet og moralsk realisme; Det moralske rom; Hypergoder og moralsk pragmatisme; Intersubjektivitet; Moralsk artikulasjon; Moralsk dialog; *Sources of the Self* – Historien om selvets artikulasjon; Den "rene" pliktetik; Tilbakevisning av sirkelargument-innvending; To innvendinger mot Taylor

Kapittel 2: Max Stirner og det tomme selv s. 39

Det tomme selv; Snakker Stirner og Taylor om det samme selvet?; Fikse idéer; Motargument mot denne tolkningen; Egoisme og eiendom; Frihet; Mulighet og nødvendighet; Stirner og Sartre; Forening av egoister; Kommer Stirner utenom naturalismen?; Alltid freidig; Stirner kontra pliktetikken

Kapittel 3: Taylor kontra Stirner – filosofisk dyst s. 57

Moralens intersubjektivitet; Viljens makt; Diskusjon og utdyping; Taylors subjektive idealisme; Oppsummering så langt

Kapittel 4: Studentens Staylor – et alkymistisk prosjekt s. 63

Syntesen; Tre gevinster av syntesen; Filosofiske innvendinger; En livsbejaende moral?; Metaperspektivet

Kapittel 5: Etikk, estetikk og praktisk dialektikk. En "estetisk" tolkning av Søren Kierkegaards *Sygdommen til Døden* s. 74

Kierkegaard som filosof; Kierkegaards livsanskuelsesformer; *Sygdommen til Døden* kontra *Frygt og Bæven*; Estetikerens = Den stirnerske egoist?; Noen grunnbegreper i *Sygdommen til Døden*; Et oppbyggelig verk; Dobbeltbevegelsen – en bevegelse i selvet; Motargument – Kierkegaard er ute etter å oppgi 0-selvet; Tilsvaret – den estetiske tolkningens basis i en performativ effekt; Dobbeltbevegelsens dialektikk; Fantasi, det umiddelbare, vilje; Vilje?

Kapittel 6: Kierkegaard og det moralske rom – trådene samles s. 89

Hvor kommer egentlig det etiske inn?; Det moralske rom en løsning?

Avslutning: Et sted å begynne s. 94

Gjenstående utfordringer

Litteraturliste s. 98

Innledning: "The issue of morality"

Denne masteroppgaven tar utgangspunkt i en problematikk Charles Taylor skisserer mot slutten av boka *Sources of the Self*, og som han kaller "the issue of morality". Etter å ha sporet den vestlige kulturkrets "moraliske kilder" i vårt syn på selvet gjennom idéhistorien, runder Taylor av med å oppsummere hva han anser de mest påtrengende etiske utfordringene den selvsamme kulturkrets står overfor i dag. Den siste av disse, som han i denne omgang har minst å si om, er "the issue of morality".¹

"The issue of morality" berører forholdet mellom det handlende individ og moralens forpliktende karakter. Problematikken Taylor er inne på, ligger i faren for at en moralsk anskuelse kan virke fremmedgjørende for enkeltmennesket. Moralens imperativer kan, dersom de skal tas alvorlig, bli for overveldende for individet som føler forpliktelsene på kroppen. Moralske påbud kan ende med å gjøre tilværelsen så trykkende for det levende individ, at positiv mening blir fraværende i ens eget liv. Kravene kan gå på bekostning av menneskenes egen livsglede og autenticitet. Spørsmålet om "det gode liv" kan knekke sammen under moralens tunge bær.

Taylor antyder at denne problematikken gjør seg særlig gjeldende i vår moderne tid. Individet utsettes i dag for sterke moralske byrder selv i svært dagligdagse og lite dramatiske situasjoner - typer av situasjoner som tidligere ikke opplevdes etisk påtrengende². Å leve et samvittighetsfullt liv i vår tid fordrer å ta innover seg problemstillinger som ofte synes fjerne og bare berører det enkelte, handlende individ på svært indirekte vis. Ens mest banale handlinger kan settes i sammenheng med miljøkatastrofer og hungersnød på den andre siden av kloden. Individet blir således sentrum for svært mange moralske avgjørelser, kanskje for mange til at livssituasjonen blir håndterlig. Når det å velge hvilke agurker man skal kjøpe på butikken (for å introdusere et eget eksempel) blir et moralsk spørsmål, er det kanskje mye forlangt at man skal holde seg

¹ Jeg vil ikke operere med et begrepsmessig skille mellom "etikk" og "moral". Selv om en slik distinksjon ofte kan være hensiktsmessig, finner jeg den lite behjelpelig her. Ulike filosofer trekker grenselinjen på ulike måter; denne oppgaven vil ta utgangspunkt i Charles Taylors terminologi. For ham opptar all moral et kognitivt element, så det klassiske skillet mellom normative dommer og adferd ("moral") og refleksjonen over det samme ("etikk") er lite aktuelt for ham. Han er dessuten svært skeptisk til å holde diskurser om det gode ("etikk") og om det rette ("moral") fra hverandre, slik Habermas gjør i *Erläuterungen zur Diskursethik*. Taylor bruker termen "moral" relativt ofte, gjerne i formuleringer hvor andre kunne ha foretrukket å skrive "etikk".

Ovenpå dette vil jeg også forholde meg til Kierkegaards formuleringer. Med ham forholder det seg omvendt: Han benytter gjerne termen "etikk" om i høyeste grad praktiske anliggender, hvor det alminnelige heller ville vært å skrive "moral". Det enkleste for meg er derfor å anvende begrepene synonymt. For øvrig er ikke dette en helt uvanlig holdning (jf. f.eks. Vetlesen 2007)

² Jeg vil tro at i Taylors terminologi kunne si at situasjonstyper som tidligere bare avkrevede "svake vurderinger", nå påkaller "sterke vurderinger" (selv om Taylor ikke ordlegger seg slik i avsnittene om "the issue of morality" i *Sources of the Self*). Taylors terminologi vil jeg gjøre rede for i denne oppgaven.

etisk oppegående dagen gjennom? Når tilværelsen på denne måten blir moralsk mettet, kan det fortone seg uutholdelig for et levende menneske, med menneskelige behov og personlige ambisjoner. For å kunne tillate seg *å være seg selv* blir det nærmest nødvendig å fornekte de moralske byrdene tiden har pålagt en. Vi aner fra Taylors korte drøfting av "the issue of morality" at flere av vår tids urovekkende tendenser muligens kan settes i sammenheng med nettopp dette etiske problemområdet. På den ene side ser vi at store deler av befolkningen ikke makter å ta på alvor de groteske dimensjonene ved dagens globale utfordringer knyttet til miljø, fattigdom, og feilfordeling, og derfor velger å fornekte dem. På den annen side bevitner vi at mennesker som prøver å ta problemene innover seg, lett mister seg selv i kampen. De faller for totalitære fristelser, og går innbitt til verks for massive og brutale samfunnsendringer. Konkrete mennesker mister sin verdi innenfor slike prosjekter; det er ikke lenger plass for en "human skala".

Fra et rent subjektivt standpunkt synes "the issue of morality" å være stadig påtrengende. Hvordan forholde seg til impulser som (ofte) later til å dra i motstridende retninger? Kan man imøtekomme dagens overdimensjonerte moralsk-politiske utfordringer, kan man vie seg til de sterke moralske bud samtiden pålyder - og samtidig være tro mot sin egen "subjektive erfaring", ærlig overfor sitt "indre liv"? Dersom man skal lyde sin samvittighet fullt ut, kan det synes som hele livet blir fastsatt på forhånd, som en pliktøvelse hvor muligheten til å søke seg gjennom livet og *oppleve* dets verdi uteblir.

Selv om Charles Taylor ikke sier mye om dette problemet, er det svært interessant at han formulerer det på bakgrunn av sin moralfilosofi, som også er en filosofi om selvet. Taylors inngang til "the issue..." er spennende, særlig fordi moralske spørsmål for Taylor inkluderer spørsmålet om "det gode liv". Man kan ikke komme frem til en inspirerende, meningsfull etikk uten å ta tilstrekkelig hensyn til det gode liv, argumenterer Taylor. Slik sett blir Taylors filosofi et godt startpunkt for å utforske "the issue of morality". Kan Taylors fremstilling av en etikk som omfavner spørsmålet om det gode liv, inneholde poenger som hjelper oss å imøtekomme "the issue of morality"? Hvorfor er "the issue of morality" fremdeles et problem for Taylor ved slutten av *Sources of the Self*, som jo fra første side sikter mot å overvinne en eventuell konflikt mellom "det gode liv" og moralske imperativer? Er det noe Taylor ikke har gransket tilstrekkelig i sine betraktninger? Hvori ligger mulighetene til et tilsvaret til "the issue of morality"? Hvilke spørsmål må stilles for å bryte gjennom denne problematikken? Hvordan gå videre fra *Sources of the Self*?

Taylor legger vekt på "moralske kilder," bakgrunnen for våre etiske betraktninger³. Han antyder at veien videre ligger i å befeste våre moralske kilder bedre, å artikulere/forstå

³ Taylors terminologi vil jeg gjøre rede for i oppgaven.

de moralske kildene enda mer gjennomgripende, slik at de fremstår inspirerende selv i møte med dagens enorme moralske utfordringer. Men hvordan skulle en slik befestelse av våre moralske kilder foregå? Dette er spørsmålet Taylor ikke får kommet inn på.

Mitt forslag er å gå grundigere inn på hva selve subjektiviteten består i, hva det vil si å være et unikt selv. Jeg skal her innledningsvis angi begrunnelsen for en slik tankegang.

Dersom problematikken berører en manglende livsmening, en besværlighet i å forene moralens imperativer med ens "subjektive erfaring" av "det gode liv", blir det nærliggende å se nærmere på hva en slik motsats skulle bero på. Hva er det med vår subjektivitet som gjør at den motsetter seg for mange/for sterke moralske imperativer? På hvilken måte står våre behov og ambisjoner, våre forestillinger og ønsker om et vel levd liv, i opposisjon til moralske krav?

Og videre: Hvis "the issue of morality" handler om en motsetning mellom (sider ved) subjektiviteten og moralske imperativer, er det ikke en fare for at selve bestrebelsen på å befeste moralen ytterligere bare forsterker problemet? Dersom de moralske kildene fortrinnsvis forstås som imperative kilder, kan fokuset på disse føre til at "the issue of morality" bare blir enda mer anmassende. "The issue of morality" er en møye for selve det å skulle være et moralsk menneske i det hele tatt. For å komme problematikken i møte må vi derfor gå bakenfor en ren utredning for moralske imperativer.

Å skulle føre Taylors prosjekt videre og imøtegå "the issue of morality", synes derfor å forde at de moralske kildene fremstår som *mer* enn imperativer. Vi må finne resonans i de moralske kildene til våre personlige behov, vår inderlighet og vår livsglede. Heldigvis tar Taylor høyde for at etiske overveielser også bør omfavne en slik personlig dimensjon. Den moralske aksens problematikken berører, er altså spørsmålet om det gode liv. Taylor vil bære til skue hvordan denne aksens henger positivt sammen med andre moralske overveielser, men "the issue of morality" krever at vi tar tak i en *opplevd motsetning* mellom hva det vil si å leve ut det gode liv for en selv, og de moralske imperativer som til enhver tid bebuder seg.

Slik Charles Taylor kontekstualiserer "the issue of morality" dreier det seg om et problem som melder seg for *selvet*. Det sliter i selvets kjerne, det berører hva det vil si å være et unikt individ. Det er denne observasjonen jeg ønsker å videreføre. Jeg vil se nærmere på hvorfor "the issue of morality" fremtrer som et *subjektivt problem*. "The issue of morality" later til (for subjektet som opplever det) å måtte overvinnes for at selvet i det hele tatt skal la seg inspirere til moralsk handling.⁴ "The issue of morality" omhandler spørsmålet om

⁴ Dersom man da ikke alternativt oppgir sin subjektivitet til fordel for "blind" handling, som den totalitære fristelsen bemerket over vil innebære. Dog kan også dette, å "oppgi" sin subjektivitet, betegne en form for subjektiv livsbekreftelse. Jeg skal ikke gå videre inn på dette her i innledningen,

hva det vil si å være et unikt menneske, hva det vil si å være berørt av sin egen eksistens. Hva innbærer det egentlig å "leve sitt eget liv"?

Skal man imøtegå "the issue of morality" synes man nødt til å ta tak i den opplevde motsetningen mellom ens unike jeg/de behov en har som unikt menneske, og moralsk samvittighet overfor omverdenen. Denne opplevde motsetningen ligger *i selvet*. Det som trenger artikulering er derfor vårt forhold til oss selv. Dersom vi skal følge Taylor, og artikulere våre moralske kilder nærmere, synes det derfor som om det er vår forståelse av selvet vi må gripe tak i. Vi må betenke hva det er ved selvet som kommer i konflikt med moralens krav, for deretter, når vi er fortrolige med hva konflikten består i, å lete etter en mulig utgang på den.

Jeg ønsker altså å vise hvordan "the issue of morality" henger sammen med et dyptgripende etisk problemområde: Forholdet mellom det unike menneske, selvet eller subjektet om du vil⁵, og dets omverden. For som blant annet Taylor understreker, henger spørsmålet om selvet sammen med selvets situerthet, dets plass i verden. Klassiske etiske skillelinjer f.eks. mellom lyst og plikt, mellom det gode og det rette, og mellom egoisme og altruisme, kan sies å ha felles grunnlag i en (opplevd) motstrid mellom det unike individ og dets omverden, og i ulike måter å tenke en slik motsetning opphevet eller formidlet mellom på.

Problemområdet vil i denne avhandlingen fremstå som en etisk grunnlagsproblematikk, for ikke å si *den etiske grunnlagsproblematikken*: En problemstilling som synes overhengende for å kunne si / gå inn for noe etisk meningsfullt overhodet. I den forstand dreier det seg om en metaetisk problemstilling, et bakenforliggende spørsmål omkring hva etikk i det hele tatt betyr for det levende individ. På hvilken måte gir etikk subjektiv mening? Hvordan kan etikken best ses innenfor en subjektiv horisont; hvordan angår etiske spørsmålsstillinger subjektet som sådan? Er det andre problemstillinger subjektet må forholde seg til som eventuelt kommer i konflikt med de etiske? Kan man i så fall formidle mellom, balansere ut, eller overskride slike

men Taylor er inne på en slik tanke i *Sources of the Self* (se f.eks. kapitlet "Epiphanies of Modernism", særlig fra side 24, 5. avsnitt). Det å tilhøre et moralsk fellesskap er selvbekreftende, dermed kan det å oppgi seg selv for et slikt fellesskap paradoksalt nok gi selvet substans. Det jeg sier i denne fotnoten er en innsikt man gjerne kan lese opp mot (eller ut av) Søren Kierkegaards "dobbelbevegelse" (som etter hvert skal få en viktig plass i oppgaven).

⁵ I denne oppgaven velger jeg å bruke begrepene "selvet", "subjektet" og "jeg-et" synonymt. Ulike filosofer benytter disse termene ulikt, og mange har behov for å skille dem fra hverandre. Jeg vil i løpet av avhandlingen operere med flere forskjellige syn på selvet og dets plass i verden. Disse vil jeg ta opp og diskutere underveis. Jeg foretrekker dog å starte med en åpen holdning til selvets beskaffenhet, og vil derfor ikke i utgangspunktet innføre en begrepsmessig distinksjon mellom ulike sider ved subjektiviteten. For ryddighets skyld gjør jeg dog oppmerksom på at jeg etter hvert vil tillegge begrepene "selvforståelse" og "selvoppfatning" ulik betydning. ("Selvforståelse" vil referere til ens "moraliske identitet", mens "selvoppfatning" vil anføre perspektivet på selvets beskaffenhet som sådan). Dette vil fremkomme av argumentasjonen, og er for øvrig konsekvent gjennom hele teksten.

konflikter? Utgangspunktet mitt er at for å kunne imøtekomme "the issue of morality" i vår tid, virker det nødvendig å gå inn på denne grunnleggende problematikken igjen.

Jeg skal tidlig i oppgaven prøve å vise til denne kontekstualiseringen gjennom en drøfting av Charles Taylors moralfilosofi. Charles Taylor fungerer altså som inngangsport til feltet jeg ønsker å gå inn i. Hans tenkning har sin basis i betraktningen at moralske spørsmål, og moralens berettigelse overhodet, henger nøye sammen med temaet "personlig identitet". Denne redegjørelsen for moralen medfører for Taylor som sagt en inkludering av spørsmålet om det gode liv, og om hva det vil si å forholde seg aktivt til sin egen unike eksistens.⁶ Mot moderne moralfilosofiske systemer som konstaterer sin egen objektive gyldighet uavhengig av det subjektive (og dermed ifølge Taylor ender opp med å instrumentalisere etikken), vil Taylor vise hvordan etikken trenger å oppta et subjektivt element for å kunne vise seg sant inspirerende. Vel å merke dreier det seg om en *situert* subjektivitet som lar selvet virke i omverdenen.

Presentasjonen av Taylors tenkning gis forholdsvis stor plass. Det er vesentlig to grunner til dette. For det første er Taylors filosofi basis for diskusjonen. Jeg vil etter hvert tillate meg å sjonglere med tankegodset hans, og derfor finner jeg det både redeligst og mest oversiktlig å presentere ham skikkelig først. For det andre vil jeg benytte meg av flere sterkt filosofisk ladede begreper i min behandling av Taylor. Hvordan disse begrepene lar seg bruke i forbindelse med Taylor bør begrunnes, slik at leseren kan få med seg hva som her legges i dem.

Videre får to andre filosofer sentrale stillinger i masteroppgaven, nemlig 1800-tallstenkerne Max Stirner⁷ og Søren Kierkegaard. Begge disse har svært tydelig markert seg i spørsmålet om det unike individs væren-i-verden og etikkens plass i dette forholdet. De har begge poengtert sider ved dette jeg finner verdifulle vis-à-vis "the issue of morality".

Stirner posisjonerer seg som det unike individs store forsvarer, og fornekte enhver moral som holder den enkelte tilbake fra å virke. Han formulerer en skarp kritikk av moralske imperativers fremmedgjørende, fengslende og fiendtlige effekt på subjektet, og hans filosofi kan således forstås nettopp som en innsirkling av "the issue...". Den "issue of morality" Stirner utlegger i sitt hovedverk *Der Einzige und sein Eigentum*, er et problem ved moralske "fikse ideer" som sådan, og slett ikke begrenset til å gjelde for den vestlige kulturkrets i moderne tid. En slik generell forståelse av moralens konflikt med/i selvet, kan kaste lys over den subjektive erfaring av "the issue..." som ifølge Taylor gjør seg særlig gjeldende i vår tid. Stirners nådeløse kritikk av moralsk idealisme kan dessuten virke opp

⁶ Slik sett kan alt det Taylor skriver i *Sources of the Self* forstås som begynnelsen på et tilsvarende svar til "the issue of morality."

⁷ Et pseudonym benyttet av Kaspar Schmidt.

mot Taylors filosofi. Gjennom å legge frem Stirners tanker som en utfordring til Taylor, håper jeg å komme til innsikt i hva det er som gjør at "the issue of morality" forblir et problem for Taylor, selv etter at han gjennom hele sitt virke som filosof har søkt å gi plass til den subjektive erfaring innenfor en etisk horisont. Kanskje sitter Stirner med noe av den erkjennelsen som trengs for å gå videre på veien *Sources of the Self* peker mot? Kanskje er det fruktbart å bli var "the issue of morality" fra et så rendyrket subjektivt perspektiv som mulig, å trekke kontrasten mellom selvet og dets væren-i-verden ut i sin mest ekstreme form, for deretter å se om selvet kan finne en fruktbar vei ut av uføret. En vesentlig del av oppgaven vil derfor bestå i å diskutere Taylor og Stirner opp mot hverandre. Nærmere bestemt er det Stirners filosofi om selvet, som i hvert fall ved første blick synes å stå i kontrast til Taylors, jeg ønsker å utfordre Taylor med. Utkommet av denne diskusjonen blir et "alkymistisk prosjekt", et forsøk på å forene Taylors og Stirners innsikter og se hvor det bærer. Jeg vil da (noe ambisiøst) introdusere en slags syntese av de to filosofiske posisjonene, et eksperiment jeg for enkelhets (og morsomhets) skyld vil kalle "Studentens Staylor". Studentens Staylor er å forstå som et eksperiment, en filosofisk posisjon ment å svare på spørsmålene jeg tar opp. Jeg ønsker å presentere den skikkelig, slik at leseren gis en så god sjanse til å falsifisere mine etiske forslag som mulig.

Søren Kierkegaard er også opptatt av subjektiviteten som utgangspunkt for moralske betraktninger, men argumenterer for at en gjennomgripende forståelse av subjektiviteten - av hva det vil si å leve som et unikt enkeltmenneske - innebærer en erkjennelse av subjektivitetens situerhet i verden og overfor Dét som har satt en inn i verden (Gud). I den forstand at situerheten vektlegges likner hans tankefigur på Taylors, men den situerte subjektiviteten Kierkegaard skildrer i *Sygdommen til Døden* gis en ganske annen forklaring enn den Taylor tilbyr. Kierkegaard virker i dette verket opptatt av det rent innadvendte subjektets situering overfor *det å eksistere som sådan*. Det er en slags beskrivelse av hva det vil si å være situert i det hele tatt, av hvorfor selvet er situert nærmest i kraft av å være subjekt, av å være til overhodet. Iallfall er jeg i denne oppgaven beredt til å gi en slik tolkning av Kierkegaards verk. Kierkegaards posisjon kan dermed, som jeg skal utrede nærmere for, anses som en slags formidlende portal mellom Taylors og Stirners respektive syn på selvet. I det at Kierkegaard tar oppgjør med hegelianismens objektivisering av subjektet, og slik tegner opp et bilde av selvet som unikt og ubeskrivelig, krysser Kierkegaards tankefigur både Max Stirners og Charles Taylors tenkemåter. Hans rolle i denne oppgaven blir da også å trenge gjennom en del besværligheter som dukker opp i "alkymien" jeg har innlagt meg på. Kierkegaard tilbyr verdifulle innsikter som kanskje kan løse opp i flokene som oppstår når man søker å kombinere to i utgangspunktet såpass forskjellige syn på selvet som Taylor og Stirner representerer.

På veien får jeg bruk for enkelte argumenter fra andre filosofer, som derved får biroller i oppgaven - Jean-Paul Sartre, Harry Frankfurt, Alasdair MacIntyre – samt selvfølgelig diverse sekundærlitteratur til de tre hovedtenkerne.

Både Taylor, Stirner og Kierkegaard påkaller hva jeg her har kalt ”den etiske grunnlagsproblematikken”, det unike individs væren-i-verden, i sine verker. De gir også leseren følelsen av viktigheten ved å ta standpunkt til denne, av den eksistensielle nerven ved det hele. En måte å lese Taylor på er som et forsøk på å oppta de erkeindividualistiske elementene / subjektivistiske innsiktene fra 1800-tallsfilosofien uten å spille moralsk fallitt. Taylor ønsker å vise hvordan det lar seg gjøre å gjennomføre et moralsk livsprosjekt uten å miste sin egen unike eksistens av syne. Han har med *Sources of the Self* presteret et imponerende stykke arbeid i den retning, men før han kan sies å ha kommet i mål med tiltaket (i den grad han ønsker å ”komme i mål” i det hele tatt⁸), må han imøtekomme ”the issue of morality.” Denne avhandlingen er en bestrebelse på å trenge inn i dette problemfeltet. Den er et første famlende forsøk på å ta Taylors utfordring om ”the issue of morality” på alvor.

Håpet er at drøftingen åpner for en mer inspirerende måte å tenke seg forholdet mellom den unike eksistens og moralske spørsmål på, og slik sett blir oppgaven også en assistanse til Taylors prosjekt om å inderliggjøre moralen.

⁸ jf. avslutningen på underkapittelet ”Moralsk artikulasjon” i kapittel 1.

1: Charles Taylor og det moralske rom

Taylors filosofi – et overblikk

I *Sources of the Self* skriver Taylor i aller siste kapittel:

“:beyond the question about the sources of our moral standards, and the one which opposes disengaged instrumentalism to a richer fulfilment, there is the question whether these moral standards are not incompatible with that fulfilment; whether morality doesn't exact a high price from us in terms of wholeness. This is a question which has come to the fore with certain contemporary “post-modern” writers, influenced by Nietzsche,”(*Sources of the Self*, side 499, 2. avsnitt)⁹

Hvis det er riktig som jeg har antydnet over, at *Sources of the Self* kan leses som et slags tilsvarende til denne problematikken, hvorfor skriver Taylor så dette som en del av bokens konklusjon? Betyr det at han ikke har kommet i mål, at hva som står i boka ikke strekker til som et svar? Betyr det at *Sources of the Self* ikke har lyktes i sitt forsett?

Det er ikke tilfeldig at Taylor lar verket munne ut i en utfordring som går til margen av hans filosofi. Slik jeg leser ham, er dette en helt naturlig måte å avslutte en moralfilosofisk betraktning på. Det glir godt sammen med Taylors forståelse av hva moral i bunn og grunn dreier seg om.

Trass i sin erklærte moralske kognitivism, tenker ikke Taylor om moralen som noe som enkelt og greit kan fattes med tenkeevnen. Tanken alene kan ikke gi tilgang til etikken. Moral er ikke en objektiv kategori som kan gripes ”utenfra”; den er et trekk ved det å være et selv. Den aktualiseres gjennom selvets væren-i-verden, ved at selvet umiskjennelig befinner seg i situasjoner som krever moralsk stillingtagen. Det er ved å være et handlende individ at enkeltmennesket merker moralens uavrustelige viktighet. Tanken kan hjelpe oss med å omfavne etikken, men vi kan aldri tenke etikken til ende. Uansett hvor dypt man trenger inn i moralens grunnlag, vil etiske fordringer melde seg på ny. Det endelige svar på hva som er ”riktig handling” gis ikke, vi må fortsatt lytte til våre *moralske intuisjoner*.

Moralen befester seg *fordi* man som menneske er et handlende individ, et selv som inngår i en omkringliggende verden. Uten at dette var tilfelle ville ikke moralen ha noen gyldighet. Denne enkle observasjonen er bakgrunnen for at Taylor knytter sitt moralsyn til en filosofisk antropologi. Moralens vesen begripes ut fra en lære om menneskets væren-i-verden. Dette er kjernepunktet hos Taylor som binder hele moralfilosofien sammen. Jeg skal videre i dette kapittelet utrede for hvordan Taylors øvrige tanker bygger opp under denne forestillingen, men aller først skal jeg dvele litt ved det taylorske kjernepunktet. Jeg

⁹ Heretter forkorter jeg referansene til dette verket slik: SotS:499:2

vil peke på en sentral tankefigur hos Taylor som jeg ønsker leseren skal være oppmerksom på fra starten av. Tankefiguren skal jeg så komme tilbake til etter å ha redegjort for Taylors filosofi nærmere.

Det handlende individ er sentrum for Taylors etikk. Moral er altså først og fremst grunnet i handling. I den forstand kan vi si at de enkelte moralske handlinger - og de "moraliske intuisjonene" som melder seg i konkrete situasjoner - på ett vis er primær overfor moralfilosofien. Som menneske kommer man ikke utenom situasjoner som påkaller ens etiske sans / moralske intuisjoner. Moralfilosofi blir relevant som en begrunnelse for de moralske valg man tar, som en artikulering av ens egen moralske stillingtagen. Denne artikuleringen blir maktpåliggende for det handlende individ, siden han/hun gjerne vil forstå grunnlaget for de moralske valgene hun tar. At Taylor anser det viktig å artikulere grunnlaget for ens moralske handlinger, impliserer at det moralske aspektet ved handlingene ikke gir mening helt av seg selv. De trenger en artikulering, en begrunnelse. På ett vis er altså artikuleringen, som gjerne gir seg utslag i en form for moralfilosofi, primær overfor handlingene. Taylor opererer altså med to kategorier som begge er primære overfor hverandre. De er begge hverandres grunnlag. Hvordan er dette mulig? Baserer Taylor seg på et sirkelargument?

For å kunne ta stilling til dette i utgangspunktet selvmotsigende aspektet ved Taylors filosofi, må vi granske hva som ligger i Taylors begreper - og hvordan de er knyttet sammen. Vi må vite mer om innholdet i tankefiguren. Med andre ord behøver vi å klargjøre hva Taylor legger i at moralske valg "melder seg" for subjektet, hvordan vi egentlig skal forstå moralske valg. Taylor forklarer dette ut fra et begrep om "sterke vurderinger", som han kommer frem til via en diskusjon av Harry Frankfurtts skille mellom "første- og andreordens ønsker". Videre trekker Taylor inn begrepet "moraliske intuisjoner" i redegjørelsen for de sterke vurderingenes stilling i menneskelivet. Han tegner så opp bildet av et "moralisk rom" selvsties å befinne seg innenfor, og ved hjelp av dette bildet angir han betydningen av den moralske artikuleringen. Jeg skal redegjøre for disse begrepene plass i Taylors moralfilosofi, og kort drøfte dem, slik at koblingen av etikken til spørsmålet om personlig identitet kan tre klart frem. Det blir da også mulig å eksplisere hvordan Taylors posisjon kan utlegges i såpass ulike termer som "pragmatisme", "moralisk idealisme", "moralisk realisme", "subjektivism", "kognitivism" og til og med "emotivism". Alle disse ordene er jo i utgangspunktet sterkt filosofisk ladede, og flere av dem defineres gjerne kontrastivt opp mot hverandre. Taylor befinner seg imidlertid litt til siden for de vante konfliktlinjene i moralfilosofien - derfor er til dels svært ulike begreper anvendelige om posisjonen hans. Det blir da viktig, for å unngå misforståelser, å fremheve hvordan jeg benytter disse begrepene her, hva jeg legger i dem vis-à-vis Taylors filosofi. Begrepsutredningene jeg gir underveis vil være essensielle for å gripe oppgavens gang.

Jeg støtter meg i stor grad på første del av *Sources of the Self*, hvor Taylor presenterer alle disse elementene i sammenheng, men også boka *Philosophical Papers 1* tar opp en del av disse temaene. Artikkelen "What is Human Agency" fra sistnevnte bok er Taylors mest inngående redegjørelse for begrepet "sterke vurderinger".

Bakteppet for begrepet "sterke vurderinger"

"Many animals appear to have the capacity for what I shall call "first-order desires" or "desires of the first order," which are simply desires to do or not to do one thing or another. No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in second-order desires." (Harry Frankfurt i "Freedom of the Will and the Concept of a Person", 3. side (s. 67 i boka))

Harry Frankfurt skiller i artikkelen "Freedom of the Will and the Concept of a Person" mellom første- og andreordens ønsker. Et førsteordens ønske melder seg direkte for subjektet, uten noen form for refleksjon involvert. "Jeg er sulten, jeg vil ha mat" "Jeg fikk plutselig lyst til å dra på fjellet"¹⁰. Førsteordens ønsker er i seg selv ukompliserte. Å svare på om man har et gitt førsteordens ønske eller ikke, kan gjøres med et enkelt "ja" eller "nei"; vi savner ikke en begrunnelse for hvorfor dette ønsket opptrer i oss.¹¹

Dog er ikke vi mennesker så enkle at våre ønsker og preferanser kan redegjøres for i første orden, hevder Frankfurt. Vi er også i stand til å stille spørsmål ved våre egne førsteordens ønsker. Vi kan prioritere mellom våre ulike førsteordens ønsker og avgjøre hvilke av dem vi helst vil forfølge. Ved å reflektere over våre egne førsteordens ønsker og ta stiling til dem, opererer vi i andre orden. Ja, vi kan til og med grunne over hva vi *ønsker å ønske*. Et ønske om hva man *bør* ønske, benevner Frankfurt et "andreordens" ønske.

Andreordens ønsker utgår med andre ord fra en refleksjon over våre førsteordens ønsker. Slike ønsker involverer i den forstand en begrunnelse: Hvorfor bør jeg ønske som jeg gjør?

"Whatever his will, then, the will of the person whose will is free could have been otherwise; he could have done otherwise than to constitute his will as he did." (Samme artikkel, side 78 i boka)

¹⁰ Eksempelene er mine egne.

¹¹ Det er ikke vanskelig å problematisere Frankfurts premiss. Er det virkelig ingen refleksjon involvert i de nevnte eksemplene? Er ikke en plutselig lyst til å dra på fjellet sammenvevd med en forforståelse av hva det å dra på fjellet innebærer, av assosiasjoner til denne aktiviteten som ikke kan skilles fra en kognitiv prosess? Kan våre ønsker i det hele tatt adskilles fra våre kognitive aktiviteter? Jeg skal ikke ta videre fatt på denne diskusjonen, men nøye meg med å be leseren godta Frankfurts poeng i hvert fall som en abstraksjon. Vi kan tenke oss at våre ønsker befinner seg i et spenn mellom mer og mindre reflekterte holdninger. Førsteordens ønsker er kanskje aldri til stede i *ren* form, men vi kan iallfall forestille oss hva Frankfurts konsept er ment å beskrive: Idealtypen av et ureflektert ønske. Det holder for å følge argumentasjonen videre til vi kommer til Taylors begrepspar sterke og svake vurderinger.

Charles Taylor spinner i artikkelen "What Is Human Agency?" videre på Frankfurts tanker. Han godtar skillet mellom første- og andreordens ønsker, men ser en annen kontrast, mellom to slags vurderinger av andre orden, som viktig å fremheve. Dette er skillet mellom sterke og svake vurderinger.¹² Sterke vurderinger er en spesiell form for andreordens vurdering, som angir en selvrefleksjon utover den Harry Frankfurt oppfanger med sine begreper. Definisjonen av en sterk vurdering er mer sofistikert enn Frankfurts definisjon av andreordens ønske/vurdering, og den kan gi et tilsvarende svar til en regressinnvending som gjerne reises mot Frankfurt. (Denne skal jeg komme inn på om litt, i underkapitlet "Moralsk idealisme"). Det er ved dette begrepet, "sterk vurdering", vi best kan forklare hva det innebærer å være en *person*, ifølge Taylor. Taylor mener således at begrepsparet "sterke og svake vurderinger" kan hjelpe oss til å eksplisere hva vi gjør når vi forholder oss inngående til våre egne ønsker - og dermed til å få større klarhet i hva vår *vilje* egentlig består i.

Siden begrepsparet "sterke og svake vurderinger" står såpass sentralt i Taylors filosofi, skal jeg ikke nøye meg med å angi Taylors definisjoner av begrepene, men også gjøre rede for hvordan han kommer frem til disse i artikkelen "What is human Agency?". Dette vil kaste lys over hvilke problemstillinger Taylors tenkning tar utgangspunkt i, og hvilke spørsmål som reiser seg i kjølvannet av Taylors betraktninger.

"Intuitively, the difference might be put in this way. In the first case, which we may call weak evaluation, we are concerned with outcomes; in the second, strong evaluation, with the quality of our motivation. But just put this way, it is a little too quick." (Taylor: Philosophical Papers 1, side 16, 5. avsnitt)¹³

Det første kriteriet Taylor gir for en sterk vurdering er: For å foreta en sterk vurdering må utfallet av vurderingen utgjøre en kvalitativ forskjell for aktøren. Dette er vel å merke bare en innledende betraktning, og ikke definisjonen på en sterk vurdering. Den kommer Taylor frem til først senere.

Valgalternativene man står overfor ved sterk vurdering er ikke kommensurable på en slik måte at de kan måles langs en kvantitativ skala. Å velge den ene fremfor den andre handlingen gjøres ikke på grunnlag av en målbar vurdering av utfallet. For eksempel er det ikke snakk om å vurdere hva som gir mest "nyttelse" (underforstått som en kvantitativ størrelse, noe man kan ha "mer" eller "mindre" av¹⁴).

"Skal jeg spise karamell- eller butterdeigskake?" kan tjene som et eksempel på det motsatte av en sterk vurdering. Dersom jeg foretar dette valget bare ut fra hvorvidt jeg har

¹² Eventuelt går forskjellen på sterke og svake vurderinger på tvers av Frankfurts skillelinje mellom vurderinger av første og andre orden, slik at svake vurderinger kan være av både første og andre orden. Taylor er ikke helt klar her, men den vanligste måten å tolke ham på er som jeg gjør i hovedteksten.

¹³ Heretter forkorter jeg referanser til dette verket slik: PP1:16:5.

¹⁴ Leseren bes om å holde på denne underforståelsen enn så lenge. Den vil ikke hefte ved diskusjonen i særlig lang tid, og vi skal snart se at Taylor selv faktisk ikke deler den.

mest lyst på karamell eller smør akkurat nå, er det snakk om å avgjøre hva som gir meg ”mest nytelse” i øyeblikket. Vi kan da betrakte vurderingen som rent kvantitativ.¹⁵ Den samme valgsituasjonen kan dog også eksemplifisere sterk vurdering, dersom det subjektive innholdet i valgalternativene har en annen betydning. Dersom det rent nytelsesmessige aspektet ikke er min fulle bakgrunn for valget, dersom en annen evaluering av kvalitativ art kommer inn i bildet, er ikke vurderingen nødvendigvis svak. Dersom for eksempel det å spise butterdeigskake på dagtid for meg er et tegn på dårlig selvkontroll, eller hvis karamellkonsum strider mot min religion, er det vanskelig å se valget som beroende på en rent kvantitativ nytelsesvurdering. Vi kan da hevde, som Taylor vil gjøre, en kvalitativ forskjell mellom valgalternativene.

Jeg har enda ikke angitt Taylors definisjon av begrepet ”sterk vurdering”. Innen jeg gjør dette skal jeg ta opp et par innvendinger som melder seg allerede på dette stadiet av redegjørelsen.

Innledende innvendinger

Innvendinger mot denne forståelsen av hva det vil si å vurdere kvalitativt kan reises fra to hold:

1) Man kan påpeke at de vurderingene Taylor hevder å være kvalitative like godt, eller til og med helst, kan betraktes i kvantitative termer. Dette er altså en kritikk som tviler på at kvalitative vurderinger egentlig finner sted. Er ikke også det å velge bort karamellkake av religiøse grunner reduserbart til en form for subjektiv ”nytelse”? Moralsk selvbekreftelse er vel når det kommer til stykket bare en annen form for selvhevdelse, sammenliknbar med f.eks. nytelsen man får av å spise kake? Med likså stor rett trekkes den moralske selvbekreftelsen inn i regnskapet som andre nytelsesformer.

Alternativt kan man 2) rette inn stikket fra motsatt hold, og hevde at de vurderingene vi innledningsvis har sagt beror på en kvantitativ forskjell, i virkeligheten dreier seg om kvalitative vurderinger, de også. Denne innvendingen tviler med andre ord på at rent kvantitative vurderinger egentlig er relevante i eksemplene vi har tilveiebragt. Er det virkelig slik at man ved å velge butterdeig fremfor karamell av rent nytelsesmessige grunner, kvantifiserer valgalternativene i målbar nytelse? Er det ikke heller snakk om to

¹⁵ Det er her fremdeles snakk om en andre ordens vurdering i Frankfurts terminologi. Jeg prioriterer mellom to ulike ønsker, og må derfor se hvilket ønske som gir meg mest - hvilket ønske jeg ønsker mest.

Vær oppmerksom på at det jeg skriver i dette underkapitlet bare er en innledende betraktning, og ikke Taylors definisjoner på sterk og svak vurdering. Som jeg snart skal komme til, forstås heller ikke de svake vurderingene ut fra kvantitativ målbarhet. Det eneste poenget jeg foreløpig gjør, er at sterke vurderinger intuitivt settes under bestemmelsen *kvalitet*.

ulike *slags* nytelse, som ikke vurderes i samme målenhet, men som velges mellom ut fra sine *kvalitative* forskjeller? Er nytelse virkelig kvantifiserbar, slik det så ofte tas for gitt?

Begge disse innvendingene sikter mot å oppheve, eller iallfall forskyve, skillet mellom kvalitets- og kvantitetsbestemte vurderinger. Taylors diskusjon i "What is Human Agency?" (og i *Sources of the Self*) gir så vidt jeg kan se gode svar på dem begge.

Det første motargumentet går rett til kjernen av Taylors forståelse. Det er mot utspill fra dette hold Taylor sterkest opponerer; mange av hans skrifter er polemikk mot denne måten å tenke på. Ifølge Taylor er ikke dette noen god innvending. Ved å tenke utelukkende i kvantitative termer går vi glipp av et viktig aspekt ved vår faktiske tilværelse. Det kvalitative aspektet representerer noe grunnleggende ved vår eksistens. Kvalitative termer er faktisk, som vi skal se, nyttige for å forstå valgalternativene også ved *svak* vurdering, men poenget her, er at de definitivt bør gjelde overfor sterke vurderinger. Ved å se på Taylors eksakte definisjon av begrepet sterk vurdering, blir dette klarere.

Det andre motargumentet er derimot ikke fremmed for Taylor. Det synes tvert om å være helt i hans ånd; hans tenkning tar høyde for det. Taylor følger opp en slik innvending i en mer eksakt definisjon av begrepet sterke vurderinger. Jeg skal derfor gå over til å presentere denne definisjonen.

Definisjon av sterke vurderinger

Man kan altså påstå, slik argumentet 2) over går, at også i valgsituasjoner hvor man ene og alene er opptatt av hva som gir mest "nytelse" e.l., er det snakk om en vurdering der valgalternativene har *kvalitativ* betydning. Å skulle sette opp et regnestykke over "mer" eller "mindre" nytelse, å kvantifisere valget, er en abstraksjon som ikke reflekterer den reelle situasjonen. Når jeg foretar valget mellom karamell- og buttedeigskake, velger jeg mellom to kvalitativt forskjellige goder, to ulike smaker som ikke lar seg beregne langs samme skala. Når vi snakker om "mer" eller "mindre" nytelse her, er det en slags forenkling av virkeligheten. Reelt dreier det seg snarere om to *forskjellige slags* nytelser. Jeg kan i øyeblikket ønske den ene nytelsen *sterkere* enn den andre, men en rent kvantitativ bedømming er det ikke snakk om.

Taylor går i "What is Human Agency?" med på denne innfallsvinkelen. Også når vi foretar svake vurderinger kan det være snakk om kvalitative forskjeller i utfallet (jf. PP1: 17: 3-5). Hva skiller i så fall en svak fra en sterk vurdering? En sterk vurdering må være noe annet enn bare en vurdering hvis utfall utgjør en kvalitativ forskjell for aktøren.

"...I refrain from committing some cowardly act, although very tempted to do so, but this is not because this act at this moment would make any other desired act impossible, as lurching now would make swimming impossible, but rather because it is base." (PP1:19:2)

Forskjellen mellom sterk og svak vurdering ligger i hvordan valgalternativene er definert overfor hverandre. I tilfellet svak vurdering er sammenhengen mellom alternativene tilfeldig. De utelukker hverandre bare ved et rent tilfelle, siden subjektet ikke kan tilfredsstille dem samtidig. Et eksempel er valget mellom ferie i Syden eller i Norden; man har kanskje bare tid til en av delene. Dersom situasjonen skulle endre seg, er det imidlertid ingen *nødvendig* sammenheng som umuliggjør subjektets potensielle tilfredsstillelse av begge ønskene. Man kunne få innvilget dobbelt så lang ferie, til dømes.

Med sterke vurderinger forholder det seg annerledes. Her er valgalternativene kontrastivt definert (jf. PP1:19:5). Ved å velge det ene, velger man med nødvendighet bort det andre. Det ene er et gode i den grad det andre ikke er det. Eksempel: Å risikere livet i krig for fedrelandet kan anses som et fornemt valg - fordi det vitner om mot og ansvarsfølelse. Å ikke gjøre det som er påkrevd i krigssituasjonen blir i så fall fravær av mot, feighet. I den grad vi ser det som et gode å ta på seg soldatens ansvar for fedrelandet, blir dermed det å fraskrive seg et slikt ansvar forkastelig. Man kan ikke foretrekke det ene uten å nedvurdere det andre. Det er her snakk om hva som er høy- eller lavverdig for aktøren.¹⁶

Sterke vurderinger kan (i prinsippet) overkjøre de sterkeste faktiske ønsker.¹⁷ Når man foretar en sterk vurdering stiller man seg til doms over egne ønsker, man spør om ønskene er normativt legitime som motivasjon. På dette punktet er Taylors motivasjonsteori vesensforskjellig fra Frankfurts. Selv om de begge holder det mulig å vurdere ønsker ut fra en høyere orden/standard, henviser Frankfurt til "desires"/ønsker også i den høyere ordenen, mens standarden bak de sterke vurderingene ikke tilbakeføres til subjektets ønsker. Det fins noe sant motiverende som ikke støtter seg på "desires" - en standard som virker *forpliktende* på subjektet. Det vil ikke være feilaktig å si at det gis *idealer* med virkningskraft på subjektet.

Og for å komme tilbake til innvending 1) over: Idealer er *kvalitetsbestemte*. Man må forholde seg til dem kvalitativt, som egenverdier, for å kunne fatte dem.

"The strong evaluator envisages his alternatives through a richer language. The desirable is not only defined for him by what he desires, or what he desires plus a calculation of consequences; it is also

¹⁶ Betyr dette at Taylor støtter seg på den kantianske grunnantagelsen at det spesifikt moralske ligger i orienteringen mot en allmenngyldig norm ens handlinger kan dømmes etter? Taylor plasseres iblant innenfor en kantiansk tradisjon. Jeg vil imidlertid i denne avhandlingen argumentere for at Taylors etiske syn ikke behøver rot i et kategorisk imperativ. Hva en aktør anser moralsk høyverdig for sin egen del, hvilket er det som står på spill ved sterke vurderinger, trenger ikke stilles opp mot en allmenngyldig norm for å fremstå gyldig. Argumentasjonen skal jeg først gjennomføre etter å ha redegjort for Taylors originale kobling mellom moral og spørsmålet om personlig identitet. (Se underkapitlet "Den "rene" pliktetikk")

¹⁷ Jeg skal dog i denne oppgaven problematisere dette taylorske synet. Hva våre "faktiske ønsker" dreier seg om kan kanskje ikke oppfattes adskilt fra våre moralske forventninger, slik Taylor later til å gjøre. Max Stirner protesterer mot en slik oppfatning, hvilket jeg kommer inn på i kapittel 2.

defined by a qualitative characterization of desires as higher and lower, noble and base, and so on.” (PP1:23:6)

Moralsk idealisme

Det gir mening å kalle idealene Taylor viser til (iallfall delvis) for *moralske* idealer. Moral i vid forstand kan gjerne forstås som dét som gjør seg gjeldende ved sterke vurderinger. Moral er det som fremstår viktig for selvet ut fra en standard utover ens direkte ”desires”. Riktignok antyder Taylor at man muligens bør skille mellom de moralske idealene og andre slags idealer - som også er befattet med sterke vurderinger (nemlig estetiske idealer, jf. SotS:55:3). Ekstensjonen av det spesifikt moralske synes å være en definisjonssak. I alle fall, og det er det sentrale i denne forbindelse, vil moralske idealer omfattes av idealismen Taylor redegjør for. Jeg skal komme nærmere inn på de spesifikt moralske fordringene som hefter ved sterke vurderinger i underkapitlet ”Det moralske rom.” Her gjør jeg bare oppmerksom på hvordan karakteristikken ”moralsk idealist” passer på Taylor. Taylor konstaterer at vi mennesker befinner oss i situasjoner hvor det er meningsfullt å snakke om idealer, situasjoner som påkaller sterke vurderinger. Disse idealene gjenkjenner han, iallfall delvis, som hva vi normalt refererer til som moralske.¹⁸

Taylor hevder moralske idealers egenverdi/egen motivasjonskraft (jf. SotS:59:5). I den forstand er det riktig å kalle ham moralsk idealist. Når jeg videre i oppgaven henviser til Taylors moralske idealisme, er det denne betydningen jeg hele tiden legger til grunn. Denne slags idealisme er ganske snedig; som vi skal se åpner den også for en pragmatisk forståelse av etikken. Idealismen er *subjektivt* belagt, idet den fremstår med virkelighet *for selvet*. Forholdet mellom subjektet og de moralske idealene vil jeg ta for meg i underkapitlet ”Identitet og moralsk realisme”, og Taylors originale form for idealisme blir for øvrig en svært viktig bestanddel i oppgavens hoveddiskusjon. På dette stadiet jeg bare interessert i å vise hvordan taylorsk idealisme grunnes i begrepet ”sterke vurderinger”.

Taylors idealisme gir høve til respons på en sentral innvending mot Frankfurts teori: Om ønsker av høyere orden kan overtrumfe ønsker av lavere orden, hvordan kan man noensinne få orden på sin egen motivasjon? For dersom andreordens ønsker kan overkjøre førsteordens ønsker, kan vel tredjeordens ønsker overkjøre andreordens ønsker osv. i det uendelige? Blir det ikke umulig å forholde seg til sine ønsker slik? Hva blir i så fall ens endelige ønske i den konkrete situasjonen? (Dette er regressinnvendingen mot Frankfurt jeg nevnte i underkapitlet ”Bakteppet for begrepet ”sterke vurderinger”). Taylor har i sin motivasjonsteori unngått å stille seg åpen for denne type spørsmål, ettersom hans moralske idealer har motivasjonskraft *i seg selv*. Regressen stopper ved dem. Til gjengjeld åpner

¹⁸ Taylor foretrekker selv ofte betegnelsen ”moralske kilder,” muligens for å understreke idealenes historiske kontekstualitet (som jeg tar opp i underkapitlet ”Sources of the Self...”). Jeg vil likevel fremheve begrepet ”moralsk idealisme,” da jeg finner dette praktisk i diskusjonen jeg ønsker å føre.

Taylor seg for en annen kritikk: Hvis den moralske standarden bak sterke vurderinger ikke er "desires", hva er den da? Hvorfor har moralske idealer innflytelseskraft på subjektet? Hva bunner den moralske idealismen i? Hvor kommer den moralske standarden fra?

Moralske intuisjoner

Taylor hevder det ligger i menneskets vesen å relatere seg moralsk til verden. Å være et menneske innebærer å besitte moralske intuisjoner. Disse ligger dypt i oss, på et grunnleggende, nærmest instinktivt nivå. De er trekk ved det å være et selv.

De moralske intuisjonene er av helt generell karakter. Mennesker har intuisjoner om at andre har krav på respekt, vi føler at livet er betydningsfullt, og vi har naturlig medfølelse for de lidende (jf. SotS:15:2).

At slike moralske intuisjoner ligger nedfelt i oss som mennesker, betyr ikke at vi dermed har klart for oss hvordan vi skal etterleve dem i enhver situasjon. Intuisjonene alene gir ingen universalformel for etisk vellykket handling. Først når vi forholder oss aktivt til intuisjonene og opptrer lydhøre overfor dem, kan disse etiske "gut reactions" omsettes i praktisk forståelse. Moralske intuisjoner er ikke instinkter som bestemmer vår adferd, men heller sterke forpliktende følelser. De melder seg for oss, og vi kan forsøke å følge dem opp i egen praksis.

Vi kan søke å eksplisere fundamentet for intuisjonene, for eksempel ved å spørre etter moralens passende objekter ("proper objects"). Hvem gjelder våre moralske intuisjoner for? Teller de bare overfor våre nærmeste, omhandler de alle mennesker, i hvilken grad bør dyr inkluderes som moralens objekter? Moralske intuisjoner opptar således en kognitiv dimensjon som ikke hefter ved rene instinkter. Denne kognitive dimensjonen skal jeg komme tilbake til, etter å ha forklart nærmere hvordan Taylor knytter sin moralske idealisme til spørsmålet om personlig identitet.

Første ledd i Taylors filosofiske antropologi, hans teori om hva det vil si å være et menneske, er altså at vi lever med moralske intuisjoner. Det er de moralske intuisjonene som er standarden våre sterke vurderinger henter sin motivasjonskraft fra.

Dygder eller plikter

I sekundærlitteraturen om Taylor bringes iblant diskusjonen på bane om hvilken moralfilosofisk tradisjon den kanadiske filosofen passer best inn i. Vi kan allerede her se bakgrunnen for at Taylor noen ganger plasseres i en dygdsetisk tradisjon (jf. Abbey 2000, side 12), andre ganger innenfor en pliktetisk ramme (jf. Grimen 2007, side 21, 3. avsnitt). Når jeg tar opp dette her, er det ikke fordi jeg har behov for å fiksere Taylor idéhistorisk, men fordi vektleggingen av det ene fremfor det andre aspektet inngår i min behandling av "the issue of morality". For at Taylor skal fremstå inspirerende overfor "the issue of

morality,” mener jeg den pliktetiske lesningen av ham må tones ned til fordel for momenter som trekker ham i mer dygdsetisk retning. Dette vil jeg forsøke å forklare i et senere underkapittel. Her skal jeg bare kort redegjøre for hva som ligger i en henholdsvis dygdsetisk eller pliktetisk lesning av Taylor.

Ut fra skillet mellom sterke og svake vurderinger kan Taylors filosofi formuleres som en slags dygdsetikk. Kvalitative forskjeller definert kontrastivt overfor hverandre kan nettopp kalles dygder og laster. Vi bruker ord som mot, gjestfrihet, ære og kjærlighet for å beskrive de motivasjoner/idealer vi opplever i en sterk vurderingssituasjon. Taylor mener derfor det er gode grunner for å fortsette å bruke slike ord. Ved å se bort fra dem, eller ved å anse dem underordnede begreper forklares reduktivt (beroende på lyst, nytelse e.l.), taper vi noe viktig ved tilværelsen av syne. Her påkaller Taylor prinsippet om den beste redegjørelse: De begrepene som best fanger inn meningsinnholdet vi ønsker å uttrykke, bør benyttes i en filosofisk drøfting av fenomenet (jf. SotS:58). Mennesker foretar sterke vurderinger, det er ikke til å komme fra (og vel heller ikke ønskelig å komme fra). Det moralfilosofiske prosjekt bør ikke bestå i å bortforklare dygdene, men i å artikulere dem.

Mange Taylor-kommentatorer fremhever også hvordan Taylor passer inn i en kantiansk, pliktetisk tradisjon. Dette munner i Taylors eksplisitte betoning av at moralen overstyrer individuelle ønsker (“desires”). Vi kan si at moralen har karakter av *plikt*; Taylors etikk er en pliktetikk. Når dette kombineres med den taylorske kognitivismen (som jeg skal utrede for etter hvert), blir det ikke vanskelig å trekke parallellen til Kant. Moral eksisterer i form av rasjonelt erkjennbare plikter.

En slik parallell ser jeg for så vidt ikke noe problematisk ved, men for meg er det viktig å fremheve hvordan Taylor skiller seg fra den kantianske tradisjonen på et avgjørende punkt: Han henviser til de moralske intuisjonene på nærmest instinktivt nivå i menneskene, som ”gut reactions”. Intuisjonene melder seg som en slags direkte *følelser*, om du vil. Disse moralske følelsene er sammenvevd med moralske idealer, og går i en forstand forut for kognisjonens forbindelse til disse. Det er derfor belegg for å si at Taylor hviler på en form for ”emotivisme” som ikke passer innenfor et strengt kantiansk perspektiv. Moralske idealer er virkningsfulle ikke fordi fornuften tilsier det, men fordi de appellerer intuitivt til subjektet. Hva som påkaller sterke vurderinger, hvordan vi best skal forstå våre egne moralske intuisjoner, dét er hva Taylor vil undersøke.

Innen vi går inn på Taylors lære om hvordan den moralske diskurs ytrer seg gjennom artikulasjonen av de moralske intuisjonene, skal vi se nærmere på hva som gjør sterke vurderinger så viktige for et menneskelig subjekt, og på hvilken måte dette har med spesifikt moralske kategorier å gjøre. For å forstå hvorfor vi ikke kommer utenom sterke vurderinger, ber Taylor oss skue idealismen opp mot spørsmålet om personlig identitet.

Identitet og moralsk realisme

Vi må ta hensyn til våre moralske intuisjoner - og dermed foreta sterke vurderinger - for å være fullstendige personer, kunngjør Taylor. Vår *personlige identitet* avhenger av det. For at Taylors moralfilosofi skal komme til sin rett, må vi forstå hva Taylor mener med personlig identitet.

Personlig identitet kan, argumenterer Taylor, ikke fattes utelukkende i objektiverende termer. Han går i rette med Derek Parfitts teori om personlig identitet som psykologisk kontinuitet over tid (jf. SotS:49-50). Det er ikke det at slike lockeanske fremstillinger av selvet er uriktige, de er bare ikke *tilstrekkelige* til å begripe fenomenet personlig identitet. Å være en person er *mer* enn å være i psykologisk kontinuitet over tid. Det dreier seg ikke minst også om å stå i et *vurderende* forhold. Man kan ikke redegjøre for personlig identitet rent deskriptivt, men må underforstå at et subjekt også har normativ basis. Et subjekt ikke bare er, det *vil bli*. Et selv er alltid mer enn et punkt i tiden, fordi det er aktivt til stede.

"...if my position is right, then we can't think of human persons, in selves in the sense that we are selves, in this light [som "punctual selves"] at all. They are not neutral, punctual objects; they exist only in a certain space of questions, through certain constitutive concerns." (SotS:50:3)

Taylor følger opp den narrative etikken Alasdair MacIntyre har fremlagt i verket *After Virtue* (jf. SotS:48:4).¹⁹ For å kunne si noe om hvem man er, må man også si noe om hvem man *vil* være, hvem man *vil bli*. Samtidig inngår man i en historisk kontekst man ikke kan fri seg fra. Ens identitet er avhengig av hendelser i fortiden så vel som fremtidige hendelser. Fortiden bestemmer konteksten ens handlinger inngår i, mens fremtiden kommer inn som mulighet, som valg. Hvordan jeg (ser for meg at jeg) vil velge i fremtidige situasjoner innvirker på min identitet. Å ta stilling til fremtidige situasjoner er nettopp hva det vil si å være et moralsk vesen i vid forstand. En person som ikke tar del i det moralske²⁰, mangler således identitet. Et slikt individ evner ikke å strekke seg inn i fremtiden, og er uten den vurderende kontinuiteten identiteten utgjøres av.

"The issue of our condition can never be exhausted for us by what we *are*, because we are always also changing and becoming. (...) So the issue for us has to be not only where we *are*, but where we're going; and though the first may be a matter of more or less, the latter is a question of towards or away from, an issue of yes or no. (...) Now we see that this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story." (SotS:46-47)

¹⁹ Taylor finner en forløper til disse tankene i Heidegger (hvilket jeg ikke skal gå inn på i denne oppgaven), jf. SotS:47:3. Trekk av en liknende narrativ etikk kan spores videre tilbake til Kierkegaard (hvilket jeg skal komme til i kapittel 5).

²⁰ dvs. orienterer seg i "det moralske rom". Taylors begrep "det moralske rom" skal jeg komme inn på om litt.

Det er viktig å fremheve at fortid og fremtid er to sider av samme sak i identitetsspørsmålet. Ens liv gir mening narrativt; det begynner i fortiden og føres videre inn i fremtiden. Slik smelter tiden sammen i ens personlige identitet her og nå.²¹ Den narrative etikken fungerer dermed i Taylors filosofi som en gjendrivelse av deterministiske tankemodeller. Det levende individet må forholde seg til fortid og fremtid på en aktiv måte; hun må ta stilling til egne valg for å kunne se seg som et selv i det hele tatt (jf. SotS:42:2 og SotS:52:1). Fra et subjektivt standpunkt, som jo er utgangspunktet for ethvert levende individ, blir derfor determinismen utilstrekkelig. Etikken overskrider determinismen.

Taylor argumenterer her for en form for subjektivisme: Subjektet kan ikke reduseres til objekt. Om vi forsøker å studere selvet på vitenskapens objektive maner, mister vi det av syne. For å demonstrere dette summerer Taylor opp kriteriene for et vitenskapelig studieobjekt, for deretter å påpeke hvordan selvet bryter med alle fire punktene (SotS:33-35).

Slik angir Taylor kriteriene:

1. Objektet må eksistere uavhengig av subjektet som studerer det, dvs. objektivt. Det må forutsettes at objektet eksisterer også når det ikke studeres.
2. Objektets egenskaper må være uavhengige av beskrivelsen/fortolkningen det studerende subjektet gir av disse.
3. Det må antas at objektet kan gis en komplett beskrivelse.
4. Objektet kan i prinsippet bli beskrevet uten å henvise til omgivelsene.

Taylor hevder videre at selvet bryter med alle fire punktene. Selvet eksisterer i kraft av å være subjekt; det kan bare forstås *innenfra*, av et levende enkeltmenneske. Selvet kan heller ikke være uten en orientering vis-à-vis det gode. Vi er vårt forhold til det gode. Det lar seg ikke gjøre å gi objektive referanser for selvet, for vi slipper ikke unna å spørre om subjektets betydning for seg selv. Selvet eksisterer ikke uavhengig av omgivelsene, dets identitet er sammenvevd med dets situerhet. Og hvordan selvet forstår seg selv, virker inn på dets identitet. Videre er selvforståelsen en pågående prosess, den kan aldri bli komplett.

Taylors filosofiske antropologi må altså forstås på bakgrunn av hans subjektivisme. Selvets unike væren-i-verden gir oss svaret på hvorfor man som menneske ikke kan unngå moralsk idealisme. Det er gjennom selvets væren moralen trer frem med nødvendig styrke. Moralske verdier eksisterer ikke objektivt ala vitenskapelige studieobjekter. De er bundet til eksistensen av et menneskelig subjekt. De er antroposentriske, erfaringsrelative, egenskaper.

²¹ Taylors moralske rom, som jeg kommer inn på snart, er en måte å billedgjøre dette trekket ved det handlende menneskes eksistens, et romlig bilde av det samme fenomenet MacIntyre tyder ut fra tidsbegrepet. Man kan altså se det samme fenomenet vel så mye *romlig* som tidsmessig.

Charles Taylor sammenlikner moralens realitet med eksistensen av sekundære sansekvaliteter i Lockes filosofi. Slike kvaliteter ved et objekt eksisterer ifølge Locke som følge av trekk ved det sansende subjektet. (Et eksempel er objektets farger, som vi persiperer fordi vårt sanseapparat er slik innrettet). Hadde menneskets sanseapparat vært annerledes, kunne vår opplevde virkelighet ha tatt seg helt forskjellig ut. (Vi kunne ha manglet evnen til å se visse farger, f.eks.). Men dette betyr ikke for Locke at ikke også slike subjektsavhengige egenskaper ved objektet er objektivt virkelige. Taylor hevder at moralen er avhengig av et subjekt som opplever dens gyldighet, men tilsvarende er ikke dette grunn til å avfeie moralens *objektive eksistens*. Tvert imot er det nettopp selvets sterke opplevelse av moralen som lar oss forstå moralens gyldighet.²² Slik blir Taylors moralfilosofi en sofistikert form for moralsk realisme. I begrepet ”moralisk realisme” ligger her kun det sentrale meningsinnholdet; moral eksisterer som et trekk ved verden. Moralske idealer er reelle, de kan registreres av mennesker. De to formuleringene ”moralisk idealisme” og ”moralske realisme” kan således benyttes med like full rett om Taylors posisjon. Begge ordlydene viser til hvordan Taylor ser for seg moralen: Som idealer med egen ontologisk status, koblet til subjektiviteten.

”Our value terms purport to give us insight into what it is to live in the universe as a human being, and this is a quite different matter from that which physical science claims to reveal and explain. This reality is, of course, dependent on us, in the sense that a condition for its existence is our existence. But once granted that we exist, it is no more a subjective projection than what physics deals with.” (SotS:59:1)

Taylor hevder altså en moralsk realisme som ikke er naiv. Han har derfor andre muligheter til å svare på generell kritikk av moralsk realisme enn hva mer tradisjonelle moralske realister har. Å forstå moralske verdier som subjektsavhengige, erfaringsrelative egenskaper forklarer hvorfor de er av en grunnleggende annen karakter enn objektene vitenskapen studerer. Det blir da ingen grunn til å forkaste moralsk realisme selv om de moralske idealene synes ”merkelige størrelser for et objektiverende blikk.” (jf. SotS:59:1-2 og for øvrig J.L. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, spesielt kap. 5)

Objektiverende tankesystemer, som naturalismen og utilitarismen, søker å redusere de moralske kategoriene til et annet sett - ”nøytrale” - begreper (jf. SotS:23:4). Dette er ikke fruktbart, ifølge Taylor. Det er de ord og uttrykk som betegner det spesifikke moralske som best fanger opp hva vi legger i moral, hva etikken handler om. Disse uttrykkene gir den dypeste etiske forståelsen vi har tilgjengelig. Vi bør derfor, dersom vi som filosofer ønsker å trenge så dypt som mulig inn i det etiske, benytte oss av en slik specifikt moralsk

²² Jeg understreker at henvisningen til Locke hos Taylor fungerer som en analogi i forklaringen av moralens vesen. Det er altså ikke nødvendig å godta lockeansk naturontologi for å omfavne Taylors moralske ontologi.

terminologi. Denne holdningen utgår som sagt fra prinsippet om den beste redegjørelse (jf. SotS:58:4).

Sterke vurderinger angår den personlige identitet. Stilt overfor valgsituasjoner som krever sterk vurdering må den enkelte ta stilling til egen identitet på en dypere måte enn det kreves ved svak vurdering. Under sterk vurdering er ikke valgalternativene likegyldige til hverandre. Å velge mellom karamell- eller butterdeigskake ut fra deres ulike smakskvaliteter kan sies å være et tilfeldig valg. Å velge bort butterdeigskaken med hensyn til eget selvbilde er ikke tilfeldig på samme måte. Det er å ville være en bestemt slags person, f.eks. en person med selvkontroll. Noe avgjørende i forhold til ens egen identitet står på spill dersom valget foretas på dette grunnlaget. Tilsvarende er det noe ikke-tilfeldig over personen som i Taylors eksempel velger å risikere livet i kamp mot fienden. Det dreier seg for denne personen om å opptre modig heller enn feigt. Den kvalitative forskjellen mellom valgalternativene utgjør en dypere personlig forskjell, viktigere for identiteten, enn hvorvidt man foretrekker karamell eller butterdeig på et visst tidspunkt. Valget er direkte knyttet til en beskrivelse av selvet.

Oppsummert kan vi si at sterke vurderinger henviser til idealer som er viktige for vår identitet som aktører. I den forstand kan Taylor kalles idealist, og det velger jeg også å gjøre i denne oppgaven. Denne kjerneforståelsen av begrepet "idealisme" skal etter hvert bli av stor betydning for diskusjonen.

Det moralske rom

Taylor opererer med en vid forståelse av hva moral dreier seg om. Spørsmålet om rettferdighet er viktig, men også spørsmål om verdighet og om hva som er et vel levd liv kommer inn under moralske betraktninger. For det levende subjekt blir moralske problemstillinger et hele. Det dreier seg om å situere seg selv i verden, å fylle sin identitet med mening. Taylor blir derfor skeptisk til distinksjoner mellom det rette og det gode, og vil ikke dele Habermas oppfatning (som uttrykt i *Erläuterungen zur Diskursethik*) om at moralske og etiske diskurser kan holdes adskilte. Spørsmålet om det rette kan ikke løsrives fra spørsmålet om det gode. Et levende subjekt kan ikke utelukke spørsmålet om det gode i sin praktiske virkelighet. Det blir meningsløst å leve et "riktig" liv uten å forholde seg til hva som er et godt liv. Moralen blir meningsfull fordi den gir gjenklang i selvet, fordi de moralske idealene fremstår "gode" for det levende, vurderende subjekt.²³

²³ Når man opererer med en slik vid forståelse av moral, er det kanskje ikke urimelig å kalle alle sterke vurderinger for moralske vurderinger, alle idealer for moralske idealer? Estetikk og etikk synes å være nært forbundet innenfor Taylors filosofiske antropologi, de er deler av det samme idealistiske hele. Taylor unngår dog som sagt å bestemme dette definitivt, og jeg skal ikke drøfte det ytterligere. Jeg bare konstaterer at det her ligger en interessant kime til videre tankespinn. Kuriøst er det at Peirce

For å nærme oss spørsmålet om selvet, for å kunne forstå hva som ligger i å være et selv, må vi se det som situert. Selvet eksisterer innenfor et narrativ, og det som et vurderende subjekt i en sfære av sterke vurderinger. For å kunne si hvem man er, må man ta stilling til seg selv i forhold til ens omverden, som situert. Taylor snakker her om et moralsk rom, som en beskrivelse av / metafor på hvordan denne situeringen ter seg. Vi befinner oss situert i/overfor det moralske rom. Vi må befatte oss med våre moralske beveggrunner for å være fullverdige, dype personer. Å plassere seg selv innenfor det moralske rom, innebærer å artikulere sine moralske standpunkter. Metaforen om det moralske rom viser på den måten til sammenhengen mellom moralsk stillingtagen/ artikulasjon og spørsmålet om personlig identitet.

For å leve et meningsfullt liv, for å kunne si noe om hvem man er, finner jeg-et seg uvilkårlig nødt til å tre aktivt inn i det moralske rommet, til å avgjøre hvor i rommet hun hører hjemme.

"The fact that we have to place ourselves in a space which is defined by these qualitative distinctions cannot but mean that where we stand in relation to them must matter to us."(SotS:42:2)

"We aren't full beings in this perspective until we can say what moves us, what our lives are built around.

I confess that I share some version of this conception."(SotS:92:3-4)

Det er ikke slik å forstå at alle identitetsfaktorer er moralske; poenget er at ingen personer ikke kommer utenom også moralske identitetsfaktorer.²⁴

"To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand."(SotS:27:3)

Taylor ser det moralske rom i form av tre moralske akser, tre grunnleggende spørsmålsstillinger selvet finner seg nødt å relatere til. Den første akse dreier seg om rettferdighet, den andre om verdighet og den tredje om spørsmålet om det gode liv. De tre aksene er for det levende menneske intimt forbundet, de henger sammen i en persons selvforståelse. Like fullt er de distinkte akser i den forstand at ingen av dem lar seg utelukke for en moralsk anskuelse. Vi har tydelige moralske intuisjoner som svarer til alle tre aksene. Ingen av dem er til å komme forbi, vi må orientere oss etter alle tre.

Rettferdighetsaksen tar for seg hva vi anser for riktig i forhold til fordeling av ansvar, ressurser og skyld, hvordan vi best innretter oss slik at ingen urettferdighet tilfaller moralens passende objekter. Verdighetsaksen handler om hvilken respekt mennesker, og

kan sies å være inne på en beslektet tanke, om etikken som en underkategori av estetikken, så å si, i sine artikler "The Fixation of Belief" og "How to Make our Ideas Clear?".

²⁴ Se for øvrig fotnote 17.

eventuelt også dyr, planter og ikke-levende ting, har krav på. Aksen vedrører det gode liv, tar for seg hvordan livet kan leves mest mulig givende, hva som må til for at en livsførsel kan regnes som rik/fullverdig (jf. SotS:89:2).

Man kan diskutere selve inndelingen av det moralske rommet. Hva mener Taylor med å trekke frem akkurat tre distinkte akser? Er det ikke for eksempel mulig å se spørsmålet om det gode liv som en forlengning av spørsmålet om verdighet, slik at disse to aksene helst burde sammenfattes i én? Eventuelt kan man spørre om det ikke burde gjøres plass til flere moralske akser enn dem Taylor skisserer? Kan vi tenke oss en akse for lykkelig livsførsel og en annen for et “sterkt” liv? Hvorfor skal skillelinjene mellom aksene gå akkurat der Taylor har trukket dem?

Innvendinger av denne art kan synes relevante i og med at den som vil bruke metaforen om det moralske rom for å komme til klarhet i sine egne moralske overbevisninger, ikke umiddelbart behøver å anerkjenne de tre uttalte aksene som det moralske rommets dimensjoner.

Dette er likevel ikke motforestillinger jeg kan se utgjør noen trussel mot Taylors tanke om det moralske rom som sådan. Det moralske rommets indre beskaffenhet, hvilke spørsmål det dypest sett baserer seg på, kan gjerne være åpen for diskusjon. Muligens kommer en slik diskusjon ut til Taylors fordel; det behøver jeg ikke ta stilling til her. Uansett er ikke noe av dette problematisk for Taylors generelle poeng om at et menneskelig subjekt befinner seg i et rom som avkrever sterke vurderinger. Når Taylor utreder for de moralske vurderingene som gjør seg gjeldende, finner han at de kan forekomme innen tre kategorier spørsmål, altså tre akser i det moralske rommet. Mange av oss vil gjenkjenne disse tre aksene som grunnleggende i vår etiske orientering, men om noen skulle føle behov for å revurdere det moralske roms grunnenheter, er det fremdeles råd å ta fatt på et slikt prosjekt uten å måtte forkaste forestillingen om det moralske rom som sådan. Dette oppfatter jeg som en viktig observasjon. Det moralske rom er en dyptgripende metafor som gir mening ut fra vidt forskjellige etiske utsyn.

Det er ikke det moralske roms konkrete innhold som vedkommer min diskusjon videre. Jeg er opptatt av selve idéen om et moralsk rom, og hva den kan tilby forståelsen av moralens fremtreden for det levende subjekt. Hvordan det moralske rom best skal “snekres sammen”, trengs ikke besvares i detalj før selve idéen om det moralske rom forfektes. I denne oppgaven ønsker jeg å ta tak i det grunnleggende forholdet mellom selvet og moralske spørsmål; det er Taylors metaetiske funderinger som i første rekke interesserer meg i den anledning. Anliggendet denne gang er derfor selve situeringen av selvet i det moralske rom - ikke hvordan dette moralske rommet måtte se ut, hvilke bestemte moralske spørsmålsstillinger selvet står overfor eller relasjonen mellom disse. Dersom man godtar Taylors eksplisering av det moralske rom som en slags metafor, blir det også klarere at en

drøfting av det moralske rom som sådan lar seg gjøre uavhengig av det moralske roms detaljerte beskaftelse. Selvet finner seg uvilkårlig overfor et moralsk rom, men hvordan dette rommet oppfattes må subjektet selv sette ord på. De tre aksene er Taylors redegjørelse, en annen utgreiing ville muligens se annerledes ut, men det forhindrer ikke at man i begge tilfellene meningsfylt kan snakke om selvets situering overfor det moralske rom.

Å orientere seg i det moralske rom er altså ensbetydende med å finne ut av hvor man står i moralske spørsmål. Alle mennesker må operere innenfor det moralske rommet i sitt praktiske liv. Taylors utredning tilsier at ethvert menneske forholder seg til moralske idealer, man føler og handler ut fra en "drift" mot meningsfulle posisjoner i det moralske rom. Idealene er del av aktørens mentale utrustning, en del av bevisstheten. Dog kan man være mer eller mindre bevisst idealene, man kan tenke dem klart og forståelig i større eller mindre grad. Å ha et moralsk ideal er ikke ensbetydende med å være seg det fullstendig bevisst. Man kan ha et dypere eller grunnere forhold til moralske idealer alt etter hvor medvitende man er dem, i hvilket omfang man forstår deres implikasjoner, og i hvor stor grad man klarer å sette dem i sammenheng med egen livsførsel. Ulike moralske idealer kan også fremtre meningsfulle på en og samme tid. En *dypere* forståelse av dem kan sette de ulike idealene i gjensidig kontekst. Når subjektet klarer å føre flere moralske kilder sammen, finne en dypere mening som lar de forskjellige idealene komme til sin rett, oppnår det en *epistemisk gevinst*. Man overvinner indre forvirring i ens egen etiske posisjon. Ved å sette moralske idealer i en større kontekst, oppnår man også å trenge dypere ned i dem.

Å orientere seg i det moralske rom betyr å velge mellom ulike moralske goder i praksis. Hvilket gode skal prioriteres? Denne slags overveielse kan være møysom, for det er slett ikke gitt at godene enkelt lar seg rangere. Særlig blir dette tydelig når vi tar det Taylor kaller hypergoder i betraktning.

Hypergoder og moralsk pragmatisme

"The highest good is not only ranked above the other recognized goods of the society, it can in some cases challenge and reject them, as the principle of equal respect has been doing to the goods and virtues of traditional family life (...) And that is why recognizing a hypergood is a source of tension and of often grievous dilemmas in moral life."

Et hypergode er et gode i seg selv. Det er et gode som straks det er blitt anerkjent ikke lar seg underslå. Man kan ikke benekte et hypergode uten å være inkonsekvent, og således kan et hypergode gjøre seg gjeldende i alle situasjoner.

Et eksempel på et hypergode kan være at alle mennesker har krav på respekt. Den som nekter andre respekt, godtar implisitt at heller ikke hun selv har krav på respekten som gjør at vi behøver å ta hensyn til hennes mening om saken (dette momentet turde for øvrig

bli enda klarere etter neste underkapittel). Et annet mulig hypergode kan være ytringsfriheten.

Vi ser at ulike hypergoder i praksis kan stå i konflikt med hverandre. Ytringsfriheten og kravet om respekt kan for eksempel bli stående steilt opp mot hverandre, som i våre dagers debatt omkring ”islamofobi”, ”politisk korrekthet”, ”rasisme og ”kulturrelativisme”. Det gis da ikke noe logisk svar på hvordan man i praksis skal etterleve begge de konflikterende hypergodene. Et ærlig, moralsk observant menneske finner seg nødt til å anerkjenne begge to, og vil ønske å overbevise sine meningsmotstandere om viktigheten av dem begge. Hvordan skal man samtidig imøtekomme en gruppes krav på respekt, og gå inn for andre gruppers rett til å latterliggjøre og til og med ”hetse” den første gruppen?

Problemet er slett ikke håpløst; man kan se for seg mange løsningsforslag. Det vil være viktig å utvise respekt for den gjeldende gruppens verdighet som mennesker, samtidig som man unnlater sensur av avvikende meninger om gruppen. Man kommer således ikke utenom en pragmatisk tilnærming. Hvordan man best lever med hverandres forskjellighet i et samfunn, kan ikke gis en endelig formel. Det må overveies i den aktuelle situasjonen.

Intersubjektivitet

Vi kan oppsøke de moralske idealene på ulike måter, til dømes gjennom fortellinger, sosiale ritualer eller etiske refleksjoner. Å være seg bevisst ens posisjon innen det moralske rom, å trenge dypere ned i sine moralske kilder, blir maktpåliggende for den som kjenner moralens fordring. For å utforske de moralske kildene er det imidlertid ikke nok å vende seg ensidig *innover*. Moralens fordring utgår fra situertheten i (om)verden. Moralen har en situasjonell, sosial dimensjon over seg; dette medfører vendingen *utover*. Å bevisstgjøres sin egen moral, foregår gjennom inntreden i et fellesskap. For å forstå våre moralske kilder må vi anerkjenne dem som utgående fra fellesskapet og vår egen interaksjon i dette.²⁵

Taylor hevder at moral er et intersubjektivt fenomen, det oppstår bare i et moralsk fellesskap. Moralsk læring skjer ved at man identifiserer seg med visse verdier, ved at man godtar visse moralske føringer/konvensjoner. Denne moralske læringen er sentral i utviklingen av selvforståelsen. Man kan ikke, ifølge Taylor, forholde seg til seg selv / være et selv, uten å samtidig forholde seg til sosialt gitte moralske rammeverk. Selvutvikling innebærer moralsk læring, hvilket i tur innebærer å ta del i en sosial helhet. Denne prosessen begynner hos spedbarnet som strekker seg mot sin mor. Barnet lærer å forholde

²⁵ Denne sosiale rammen omkring moralen gjør Taylor tydeligere ved å henvise til et argument fra Wittgenstein omkring *meningens* beskaffenhet. Det er det berømte argumentet mot eksistensen av et såkalt privat språk, først og fremst grunnet i passasjene 244-271 av Wittgensteins verk *Filosofiske undersøkelser* (*Philosophische Untersuchungen*), det her er snakk om. Det blir imidlertid på siden av denne avhandlingen å gå inn på dette.

seg til seg selv gjennom å forholde seg til andre.²⁶ Slik filter den sosiale dimensjonen inn i selvets essens hos Taylor.

”A language only exists and is maintained within a language community. And this indicates another crucial feature of a self. One is a self only among other selves. A self can only be described by reference to those who surround it.” (SotS:31:2)
“So I can only learn what anger, love, anxiety, the aspiration to wholeness, etc. are through my and others’ experience of these being objects for *us*, in some common space.”(SotS:31:6)

Selvet finner mening bare gjennom sin sosiale situerthet, det kontekstualiserer seg moralsk ut fra delaktighet i et fellesskap. Det moralske rom viser således til den felles meningshorisont subjektet har å orientere seg etter.²⁷

Moralsk artikkelasjon

Vi forstår vår posisjon i det moralske rommet på forskjellig vis, gjennom bilder, metaforer og liknelser, men også gjennom rasjonell tenkning. Vi kan ikke redegjøre for våre moralske ”gut reactions” uten å forholde oss til verdier som er antroposentrisk tilgjengelige. Men når vi tyder våre intuisjoner på denne måten, baserer vi oss (delvis) på kognitive antagelser.

Våre ”gut reactions” responderer til en praktisk virkelighet, til situasjonen vi står oppe i. For å kunne handle etter vår moralske overbevisning, må vi tilegne oss situasjonen, vi må se den an og finne ut av hvordan vi føler overfor den. Å inneha personlig identitet er å tilstrebe en enig-het med seg selv, en helhet i egne personlige overbevisninger. Slik sett vil man, om man vil være en fullverdig person, beflitte seg på en konsekvent væremåte. Ens forskjellige handlinger i ulike situasjoner skal helst understøtte hverandre. (Ikke så å forstå, at livsholdningen ikke kan være uendelig variert; å være konsekvent i samsvar med sine moralske idealer kan gjerne dypest sett være en mangslungen tilstand.). Å lokalisere sin plassering i det moralske rom er å komme frem til en slik helhetlig væremåte.

Slik foregår moralsk læring.

Den moralske læringens kognitive dimensjon går ut på å overkomme sine selvmotsigende posisjoner gjennom ”feilreduserende overganger”. I praktisk argumentasjon dreier det seg om å la komparative påstander lede oss til

²⁶ En annen samtidsfilosof som har vært inne på en slik tanke er P.F. Strawson, jf. hans artikkel ”Persons”.

²⁷ Dette kan vi si er et hegeliensk element i Taylors tenkning. Hegel argumenterer for at den subjektive eksistensen i siste instans ikke kan skilles fra fellesskapet. Hos Taylor beror dette på en filosofisk antropologi, en lære om hvordan mennesket fungerer som vesen. Mennesker lever i en ytre verden, og vi befinner oss i et moralsk rom. Forsøker vi, med tanken, å fjerne det moralske rommet, mister vi også noe av det essensielle ved mennesket. Vi unnlater en viktig del av hva det vil si å være menneske i det hele tatt.

Dette er jo også en grunnleggende innsikt i aristotelisk dygdsetikk. Mennesket er et sosialt dyr, det sosiale aspektet er bakt inn i selve den individuelle tilværelse.

posisjonsforandringer som konstituerer en epistemisk gevinst (jf. SotS:72:3). Våre oppfatninger av hva som begrunner våre moralske reaksjoner blir således klarere. Vi blir i stand til å leve våre liv på en mer gjennomslutlig måte, vi blir mer "clairvoyant." Vi artikulere vår moralske stillingtagen *bedre*.

Å komme til klarhet i hva vi føler er en sentral analogi i Taylors forfatterskap. Å forstå/klare opp i våre "gut reactions" er motivasjonen bak Taylors moralske idealisme. Her kan man, som jeg har vært inne på, hevde det ligger et sterkt emotivistisk aspekt i bunnen av Taylors kognitivism. Det kan synes som om en slags "følelsesmessig drift", en direkte dragning i subjektets "gut", er den subjektivt motiverende instans i motivasjonsteorien, tross alt. Dog er det en drift av en viss type, en følelsesmessig tiltrekning mot idealismen, mot moralens vesen: Et "moralsk begjær", om du vil. Denne driften er først og fremst av *praktisk* art. Menneskelige subjekter kjenner nødvendigheten av å handle på best mulig måte, i samsvar med moralens idealer. De moralske intuisjonene vil lyttes til, og det er i forlengelsen av dette at behovet for å *artikulere* ens egen motivering kommer inn.

Våre moralske intuisjoner melder seg som "gut reactions", men vi kan ikke respondere til disse uten å avklare hva de innebærer for oss. Vi må oppsøke deres praktiske konsekvenser, og vi må bringe rede i sammenhengen mellom ulike "gut reactions" som ofte fremstår i strid med hverandre. Å være menneske er å inngå i en mangeartet (om)verden som stiller mange slags krav. Det er å forholde seg til et mangetydig bilde av hva man skal leve for, hva man bør reagere på, og hva som er betydningsfullt.

Når våre moralske intuisjoner vekkes, er det fordi vi er situerte. Vårt reaksjonsmønster avhenger av hvordan vi oppfatter verden og vår rolle i den. På den bakgrunn ser vi at våre moralske overveielser støtter seg på en situasjonsbedømming. Dersom jeg for eksempel har en "gut reaction" av moralsk vrede mot deg fordi du angivelig har stjålet fra meg, vil det være rimelig å gå bort fra å føle slik dersom det skulle vise seg at du likevel ikke var tyven. De moralske intuisjonene, det "emotivistiske" aspektet ved Taylors tenkning, er således ikke løsrevet fra kognisjonen. Våre oppfatninger og våre "gut reactions" kan ikke praktiseres uavhengig av hverandre; som mennesker er vi prisgitt en eksistens der disse fenomenene opptrer samtidig i oss. Det blir derfor feil å kalle Taylor en emotivist i naiv forstand. Moralske følelser er ikke uavhengige av kognisjonen, men de er like fullt en viktig faktor å ta med i moralfilosofien. Om vi ikke anerkjenner de moralske intuisjonene som en standard for våre moralske vurderinger, kan vi ikke forstå de spesifikt moralske motiveringene som opptrer i oss.

Taylor hevder altså at introspeksjon er nødvendig for å få svar på moralske spørsmål. Denne oppfatningen glir godt sammen med hans filosofiske antropologi, som tilsier at moralen er et trekk ved det å være et selv. Moralsk læring er praktisk, den utvikler seg fra ditt innenfraperspektiv. Den starter i dine ”gut reactions”, og derfra må du benytte deg av de kategoriene og moralske kildene du nå engang har til rådighet for å artikulere implikasjonene av de moralske intuisjonene. Det fins dog ikke noen klar målestokk for hva moralens utvikling skulle bestå i. Den moralske perfeksjon hevdes ikke å eksistere.

Her fraviker Taylor den hegelianske idealismen. For Hegel er idealene objektive størrelser alle rasjonelle mennesker med nødvendighet vil ledes mot. Taylors idealisme er ”mykere” enn Hegels. For Taylor er ikke moralske idealer trekk ved den objektive verden ”der ute”, men heller ved selvets væren-i-verden. Der Hegels uavhengige ”verdensånd” omsetter idealene i praksis opp gjennom historien, blir Taylors idealer virkeliggjort kun i den grad menneskene (altså subjektene) er engasjerte i dem. Idealene fremtrer for levende mennesker som oppsøker sine moralske kilder.

Det som fins er moralsk utvikling i praksis. På den måten tenker Taylor i tråd med de visdomstradisjoner som hevder at ”veien er målet”.

Moralsk dialog

”We have a sense of gain through critical examination when we overcome some of the confusions which are the products of our own culture.” (SotS:61:5)

Moralens kognitive aspekt gjør det mulig å føre meningsfull dialog med andre mennesker i moralske spørsmål. Selv om moralen er subjektivt fundert i våre moralske intuisjoner, er vi ikke isolerte som moralske individer. Man kan argumentere moralsk overfor et annet menneske ved å ta utgangspunkt i det motparten implisitt anerkjenner; motparten kan overbevises til å endre ståsted i en sak ved å bli konfrontert med selvmotsigelser i egen posisjon. Å foreta feilreduserende overganger i det moralske rom kan selvfølgelig skje etter dialog med andre.

Vår identitet som personer er konstituert av dragninger mot ulike goder (jf. *Philosophical Papers 2*, side 244, 4. avsnitt (PP2:244:4)). Gjennom moralsk argumentasjon kan man komme frem til at en posisjon er relativt bedre enn en annen. Dette tilsier ikke at man noensinne kan komme frem til en ”absolutt korrekt” posisjon. Tvert imot synes hypergodenes interne konflikt og mangfoldet av moralske kilder på at en slik posisjon aldri kan oppnås. Moralsk argumentasjon er alltid kontekstuell; ulike ytre faktorer spiller alltid inn. Man er som handlende menneske i dialog med flere moralske overbevisninger. Å være et moralsk individ er en prosess, heller enn en endelig tilstand. I prinsippet blir spørsmålet om en helhetlig moralsk synsmåte uløselig, men i praksis er det uansett viktig for oss. Det

er ikke til å komme forbi. Moralsk læring er således vel så mye en praktisk som en teoretisk prosess (jf. SotS:72:3).

Vi kan lage narrativer over moralens utvikling, både individuelle og kollektive (jf. SotS:105:6). Det kan være positive narrativer der moralsk læring har funnet sted, eller forfallsnarrativer hvor viktige moralske lærdommer er blitt glemt. Men fremskrittet kan aldri gå mot en hegeliansk idealtilstand. Vi må i praksis finne pragmatiske løsninger; vi må spørre om hvilken gevinst det er i å tenke på en viss måte i forhold til et moralsk problem.²⁸ Det kan synes som om jo mer vi diskuterer moral, jo mer pluralisme blir det i svarene våre. Vi får ingen konsensus om den grunnleggende rangeringen av grunnleggende verdier. Taylors bidrag til etikken er en måte å se moralsk dialog på som ikke avhenger av en slik konsensus, og som derfor ikke behøver fortvile over et pluralistisk klima. Diskusjonen er ikke håpløs, vi kan komme frem til praktiske løsninger som tar hensyn til diversiteten på en bedre og dypere måte. Slik bevarer rasjonaliteten sin verdi innen etikken, ved å åpne seg heller enn å lukke seg for divergerende subjektive meninger om det moralsk høyverdige (jf. SotS:66:2).

***Sources of the Self* – Historien om selvets artikulasjon**

Å komme til klarhet i våre moralske oppfatninger er en subjektiv prosess, men i denne prosessen forholder hver og en seg til et større narrativ ens egen historie inngår i. Å forstå seg selv er å forstå historien en er en del av. Og de moralske termene og sammenhengene man i sitt eget liv tar utgangspunkt i, utspringer fra historien. Vi inspireres av ulike moralske kilder.

Historien om moralens utvikling er også historien om selvets artikulasjon. Hvilken intellektuell kontekst har selvet blitt forstått i, hvilke idealer har man som levende subjekt måttet forholde seg til opp gjennom historien? Vi kan utdype våre egne moralske idealer på bakgrunn av vår egen kulturhistorie.

Taylors bok *Sources of the Self* er et slikt forsøk på å spore vår vestlige kulturs moralske kilder. Vår måte å tenke og føle på er formet på bakgrunn av filosofiske poenger og litterære skildringer som har artikulert ulike sider ved tilværelsen. Hva har vært viktig å ta hensyn til for å være et levende individ, et selv, i vårt samfunn?

Det historiske perspektivet er for Taylor en naturlig implikasjon av moralens intersubjektive karakter. De moralske idealene/kildene blir tilgjengelige ut fra en moralsk dialog, innenfor en sosial kontekst hvor det å artikulere etikken overfor hverandre er nødtørft. De er samfunnets reservoar å uttrykke etiske fordringer og sammenhenger

²⁸ For å ta et eksempel (rekken av eksempler som kan benyttes er endeløs): Hvilken gevinst, eller eventuelt tap, har vi i å likestille "anti-islamisme" med "antisemittisme" i dagens integreringsdebatt?

gjennom. Det er ved enkeltmenneskers neddykking i disse kildene de har blitt (og blir) artikulert og videreformidlet. Over tid kan slik artikulering forplante seg inn i kulturens ryggmarg og bli del av dens sentrale forestillinger.

Tre bredt definerte moralske kilder er viktige for Taylor å trekke frem. De utgjør vår kulturs moralske omdreiningspunkter.

1. Gud,
2. Den instrumentelle fornuft, rasjonalitetens evne til å klargjøre,
3. Romantikkens ideal av subjektiv enhet med naturen.

Av disse synes iallfall 2. og 3. å være umulige å komme forbi for et moderne subjekt.

Jeg skal ikke gå videre inn på den historiske argumentasjonen i dette verket. Det viktige å få tak på for min drøfting, er hvordan selvet forholder seg til kulturbetingede moralske kilder, og at det faktum at kildene er kulturbetingede på ingen måte gjør dem illegitime eller uriktige. Moralen befester seg nettopp gjennom kulturell praksis, den finner sin støtte i verdien den har tilført et samfunn/individene i et samfunn.

Den ”rene” pliktetikk

Jeg lovte å komme tilbake til spørsmålet om Taylors tenkning er, eller bør være, en kantiansk pliktetikk. Dette skal jeg nå gjøre ved å gå til Taylors utgangspunkt, de sterke vurderingene, og til spørsmålet jeg antydte i fotnote 16.

Sterke vurderinger stiller opp en ikke-likegyldig kontrast mellom valgalternativene. Er det imidlertid mulig å anse det høyverdige valget som subjektivt beroende, slik at det moralsk gyldige for ett menneske ikke medfører en etisk dom over et annet menneske i samme situasjon? Kan man ikke f.eks. vurdere det høyverdige å dra ut i krigen i eget tilfelle, mens man like fullt respekterer/ikke ser ned på naboens valg om å bli hos sin syke mor? Kan man ikke operere med ulike slags moralske forventninger til (og sette pris på forskjellige moralske kvaliteter ved) ulike mennesker? Taylors poeng om at vi befinner oss i situasjoner som krever sterke vurderinger, hvor valgalternativene ikke er likegyldige, trenger vel ikke å medføre at alle mennesker bedømmes etter samme målestokk? I enhver situasjon som fordrer sterk vurdering, må subjektet anse det ene valgalternativet bedre enn det andre, men kan vi tenke oss at den subjektive ”driften” som ansporer en slik vurdering ikke trenger være allmenn for å være virkningsfull?

Fra kantiansk hold kan vi argumentere for et negativt svar. Selv om vi opererer med ulike moralske forventninger til ulike personer, dreier det å evaluere deres handlinger seg stadig om å applisere en kategorisk standard til dem. Om vi godtar at naboen blir hos sin syke mor, er det fordi hans syke mor er en relevant forskjell mellom hans og min situasjon. Det gjør at vi kan bedømme meg og naboen etter ulik (situasjonsspesifikk) standard, men standardene er ikke løsrevne fra en generell betraktning omkring det ideelt sett riktige (i

alle situasjoner). Enhver person i *samme* situasjon burde handle på samme måte. I realiteten fins muligens relevante forskjeller mellom alle ulike situasjoner (for alle situasjoner er forskjellige); det generelle ved handlingen gis likevel for tanken. Å fatte dette generelle skjer ved en form for abstraksjon, og er nødvendig for å forstå normativitet som sådan. Normativitet lar seg bare fatte på bakgrunn av en generell lov, et kategorisk imperativ.

Taylors moralske kognitivism hevd nettopp at vi kan diskutere relevante forskjeller mellom situasjoner og slik komme frem til pragmatiske løsninger på moralske dilemmaer. Hvorfor er jeg da ute etter å vise at Taylors tenkning ikke trenger støtte seg på et kategorisk imperativ?

Svaret på dette spørsmålet relaterer direkte til oppgavens hovedproblemstilling. Innledningsvis har jeg foreslått å forstå "the issue of morality" som en potensiell motsetning mellom generelle moralske påbud og subjektets autenticitet. Denne motsetningen er ikke nødvendigvis absolutt; Charles Taylors filosofi er nettopp et forsøk på å etablere en positiv, inspirerende sammenheng. Like fullt kan den oppleves svært påtrengende, særlig i vår tid når svært mange fjerne men tunge hensyn påfaller individet. En eventuell overskridelse eller imøtegåelse av dette problemet synes å måtte innebære en ytterligere inderliggjøring av de moralske imperativene. Det moralsk observante nåtidsmennesket trenger å føle at dagens moralske fordringer er meningsfulle å forholde seg til. Moralens idealer må forenes med kildene for et meningsfullt liv, slik at subjektet ikke finner seg nødt til å velge mellom "det gode liv" på den ene siden og "de riktige handlingene" på den annen. Å ta fatt på problemet slik, ser jeg som fullstendig i Taylors ånd. Taylor påpeker at en virkelig givende moral ikke kan ignorere spørsmålet om det gode liv.

På hvilken måte trer "the issue of morality" i veien for subjektets livsutfoldelse? Når moralske imperativer får karakter av ytre tvang heller enn av meningsfulle idealer å etterstrebe, syder og bruser antagonien i selvet som "the issue of morality" springer ut av. Dette kan utlegges som et frihetsproblem: Dersom moralen er gitt på generell basis, hvorfor skal den angå en subjektiv livsførsel? De "riktige handlingene" i enhver situasjon selvet kommer opp i, blir nærmest forhåndsbestemt innenfor det strengt kantianske, kategoriske moralsynet. Subjektet, det unike individ, er ikke avgjørende for noenting innenfor en slik horisont. De riktige handlingene er objektivt gitte. Om det er det ene eller det andre subjektet som står oppi de gjeldende valgsituasjoner, har ingen betydning, moralen vil være den samme uansett. Men dersom moralen ikke angår min subjektivitet, hvorfor skulle den angå *meg* i det hele tatt? Hva er poenget, subjektivt sett, med å leve opp til en generell

standard? Vil ikke følgene av en slik etterlevelse bare være å undergrave eksistensen som subjekt, min følelse av å være et selv?²⁹

I den forstand står det kategoriske imperativ i direkte kontrast til subjektiviteten, og ”the issue of morality” tar sin næring fra denne motsetningen. Den kategoriske forståelsen av moral utgjør en trussel mot selvutfoldelsen. Om vi skal overvinne ”the issue of morality” behøver vi en annen moralsk basis.

Selvsagt er det jeg her skriver en sterk påstand å komme med. Jeg forventer ikke at leseren skal godta poenget etter en slik enkel presentasjon. For å hevde dette med mer tyngde, akter jeg å trekke inn filosofen Max Stirner i kapittel 2. Inntil da får leseren holde det i bakhodet: Jeg søker etter en etisk observasjon som gjør det mulig å unngå koblingen til det kategoriske imperativ. Jeg søker overskridelsen av den nødvendige forbindelsen mellom normativitet og generalitet.

For er det ikke slik, at selv om både jeg og naboen hadde en syk mor å passe på i krigstid, er det mulig å respektere våre respektive ulike avgjørelser? Vår subjektive mening om egen rolle i livet er hva våre valg beror på; er det ikke dette vi i siste instans bør bedømmes moralsk etter, også?

Tilbakevisning av sirkelargument-innvending

Innledningsvis i dette kapitlet skisserte jeg en innvending om at Taylor baserer seg på et sirkelargument. Han lar på den ene side moralske intuisjoner/”gut reactions”, og på den annen side kognitive kategorier, være primære. Han er emotivist og kognitivist på samme tid. Nå som vi har gjennomgått Taylors moralfilosofi, hvordan kan Taylor stille seg overfor en slik kritikk?

Hva kritikken hevder er en svakhet ved Taylors posisjon, vil Taylor selv oppfatte som en styrke. Taylor klarer å sette moralens kognitive og emotive aspekter i sammenheng. De er begge viktige dimensjoner ved moralens vesen, og en god redegjørelse for moralen bør derfor få med seg begge aspektene. I en forstand kan de moralske intuisjonene synes primære, idet de angir standarden alle etiske fordringer utgår fra. I en annen forstand kan dog de kognitive rammeverkene forstås primære; moralen finner sin artikulering ut fra dem. Den beste måten å lese Taylor på, er kanskje å ikke anse det ene eller andre aspektet viktigst. De er sammenfiltret, og forstås best i lys av hverandre. Uten moralske intuisjoner ville ikke moralen ha noen innvirkning på oss, men våre moralske følelser endrer seg ettersom vi reflekterer over vår rolle i livet samt over hvilke fakta som er situasjonelt relevante. For å komme noen vei i vår moralske søken må vi godta denne moralens doble fremtredelse, og ikke henge oss opp i hvilket underliggende prinsipp moralen primært føyer

²⁹ Taylor er selv inne på et liknende poeng, jf. SotS:77:2-3.

seg etter. Etter prinsippet om beste redegjørelse bør vi fortsette å orientere oss både mot våre moralske intuisjoner, og mot våre moralske kilder. De er uløselig knyttet til hverandre i vår unike væren-i-verden som selv.

To innvendinger mot Taylor

Jeg skal videre i denne oppgaven, på min søken etter å imøtegå "the issue of morality", dveler ved to sentrale innsigelser mot Taylor. Jeg opplever at disse innvendingene retter seg mot en indre forvirring i Taylors filosofi. Dersom de kan overkommes (enten ved å avkrefte eller ved å moderere Taylors posisjon), kan jeg muligens oppnå en "epistemisk gevinst", en dypere forståelse av moralens rolle i livet. Begge innvendingene synes dessuten å relatere direkte til "the issue of morality" i den forstand at de problematiserer den positive koblingen mellom et meningsfullt liv og en etisk livsanskuelse. Ut fra min grunnleggende antagelse om at "the issue of morality" må imøtegås ved å ta den opplevde negative koblingen på alvor, virker det plausibelt at disse problematiseringene kan lede meg nærmere målet jeg søker. Min strategi for å gi argumentene den kraft de fortjener, er å løfte dem frem gjennom en drøfting av Max Stirners filosofi. Stirner posisjonerer seg nemlig i tråd med kritikken disse innsigelsene representerer. For klarhets skyld skal jeg presentere dem her først, slik at relevansen til Taylor trer frem.

"The issue of morality"s sterke innvirkning på en streng pliktetikk, som jeg var inne på i et forutgående underkapittel, vil komme tydeligere til skue gjennom denne diskusjonen. Også dette momentet blir ytterligere belyst ved å trekke Stirners tanker inn.

1. Klarer Taylors motivasjonsteori å bryte med "desires" som grunnleggende motivasjonsfaktor

Av det ovenstående går det frem at Taylors motivasjonsteori for det første bryter med forståelsen av "desires" som grunnleggende motivasjonsfaktor. Sterke vurderinger blir ikke gyldiggjort av våre egne ønsker/begjær, men forstås uavhengig av disse, på bakgrunn av intersubjektivt belagte idealer. I den forbindelse har jeg påpekt at Taylor gjerne plasseres i en kantiansk tradisjon. Imidlertid har jeg også fremhevet hvordan Taylors motivasjonsteori skiller seg fra kantiansk tenkning på et vesentlig punkt, nemlig henvisningen til moralske intuisjoner/"gut reactions" som standarden for moralske vurderinger. Dette har jeg beskrevet som et emotivistisk aspekt ved Taylors tenkning.

Man kan spørre seg om ikke den standarden Taylor baserer sitt moralsyn på, ikke til syvende og sist munner ut i nettopp enkeltindividets ønsker/"desires". Våre moralske intuisjoner hevdes å gjøre seg gjeldende på nærmest instinktivt nivå hos alle mennesker. Dersom dette er riktig, må jeg undre meg over hva som gir just moralske intuisjoner forrang fremfor andre instinkter eller begjær. Er ikke alle våre tilbøyeligheter motiverende?

Hvorfor skal akkurat moralske intuisjoner være i stand til å overstyre ”desires”, når både ”desires” og moralske intuisjoner vedrører meg på tilsvarende vis?

Taylors argumentasjon her går ut på at sterke vurderinger virker avgjørende inn på min identitet på en måte som andre slags tilbøyeligheter ikke gjør. Men selv om vi godtar dette poenget, er det vanskelig å se driften mot en mer helhetlig identitet som noe kvalitativt annet enn begjær av et visst slag. Det er vanskelig å se, gitt Taylors premiss om at de sterke vurderingene skjer på bakgrunn av moralske intuisjoner, noen rasjonell grunn for at sterke vurderinger bør overstyre andre ønsker/”desires”. Det gis ingen objektiv begrunnelse for dette.

Nå er det ikke sikkert at en objektiv begrunnelse er nødvendig for at Taylors utredning skal ha noe å tilby. Innvendingen synes uansett viktig å ta opp i forhold til ”the issue of morality”. For er vi ikke her inne i ”the issue of morality”s kjerne? Er det ikke dette (opplevde) motsetningsforholdet mellom moralens fordringer og våre øvrige ønsker ”the issue of morality” dreier seg om?

Det er i hvert fall tesen jeg arbeider ut fra i denne oppgaven, og dermed blir denne kritikken av Taylor et spor å arbeide videre ut fra.

2. Selvet og selvforståelsen

Noen ord bør her sies om ideen om selvet. For det kan innvendes mot Taylors filosofi om selvet, at han blander sammen to kategorier. Når Taylor fremholder nødvendigheten av å forstå seg selv situert i et moralsk rom, utbroderer han tanken om en moralsk *selvforståelse*. Men påligger det et *selv* å ha en *selvforståelse*?

Kan det å eksistere subjektivt forstås uten å ta stilling til selvforståelsen, til ens artikulerte identitet? Trenger ens væren-som-selv innebære en selvforståelse, en formening om ens egen rolle vis-à-vis den ytre verden? Hvis ”selvet” lar seg tenke uavhengig av ”selvforståelsen” bør det la seg gjøre å innføre et meningsfullt skille mellom selve begrepene. Jeg skal innføre et slikt begrepsmessig skille i forbindelse med Max Stirner, slik at jeg kan undersøke hvorvidt dette reflekterer en gyldig metafysisk distinksjon. Eksisterer selvet også utenom/uavhengig av selvforståelsen? Fins det en form for subjektivitet som ikke støtter seg på en observerende/vurderende instans, som ikke trenger å la seg fange inn av et *blikk* (ytre/refleksivt) for å være til?

Jeg tolker Taylor dit hen at disse to begrepene, ”selv” og ”selvforståelse”, er uløselig bundet til hverandre. Taylor gjør i sine verker ikke noen begrepsmessig distinksjon mellom ”selvet” og ”selvforståelsen,” men behandler dem som samme sak. Selvet er hva det er gjennom sitt syn på seg selv. I og med at selvet ikke kan eksistere uten en selvforståelse, blir ethvert subjekt nødt til å orientere seg i et rom som kan forsyne selvforståelsen med mening - gi selvforståelsen substans, så å si. Videre må dette rommet, ut fra Taylors

filosofiske antropologi, inkludere moralske spørsmål. Slik henger den menneskelige identitet sammen med etiske anskuelser. Kritikken jeg ønsker å reise, vil hevde at dette beror på en sammenfiltrering av "selvet" og "selvforståelsen." Når "the issue of morality" er et problem, er det fordi vi lider under en feiloppfatning av selvet. Vi narres av en form for vrangtenkning til å tro at det ligger føringer over vår selvutfoldelse/autentisitet, mens vi i virkeligheten slett ikke behøver være "bundet" på denne måten.

Max Stirner argumenterer sterkt mot en oppfatning av selvets vesen lik den Taylor står for. Han hevder at en moralsk identitet ikke er essensiell for selvet. Vi kan meget vel tenke oss en subjektiv identitet adskilt fra den moralske sfære.

La oss så ta en nærmere titt på Stirners filosofi om selvet.

2: Max Stirner og det tomme selv

Det tomme selv

I sin bok *Der Einzige und sein Eigentum* fra 1844 går Stirner inn for et syn på selvet som ikke involverer den nødvendige koblingen til en moralsk selvforståelse. Selvet, slik Stirner ser det, er noe annet enn selvforståelsen, noe som går forut for de sosiale sidene ved menneskelivet.³⁰ Stirner hevder at ”jeg” ikke kan fanges inn ved hjelp av benevninger. Jeg/selvet er alltid noe mer enn hva jeg til enhver tid måtte velge å kalle meg. Når jeg sier f.eks. ”jeg er katolikk”, ”jeg er anarkist”, eller ”jeg er livsnyter”, sier jeg ikke noe om ”selvet” (bare om selvforståelsen). Jeg bruker en objektiverende beskrivelse av selvet; jeg taler om subjektet som om det skulle være et objekt.³¹ Jeg ser selvet ”utenfra”, som om jeg ikke *selv* er selvet, som om jeg kan studere meg selv objektivt. Jeg tilskriver subjektet karakteristika som om det skulle være et objekt. I virkeligheten får jeg ikke grep om subjektet på denne måten, for det er nettopp ikke noe objekt. Det kan just ikke studeres objektivt, men tegner seg opp *innenfra*. Selvet er til fordi *jeg* er til; selvet er meg. Jeg *opplever* meg selv *innenfra*, subjektivt. Jeg kan ikke fatte mitt reelle selv utenfra, objektivt.

“Wer aber wird auch den Geist in sein *Nichts* auflösen? Er, der mittelst des Geistes die Natur als das *Nichtige*, Endliche, Vergängliche darstellte, er kann allein auch den Geist zu gleicher Nichtigkeit herabsetzen: *Ich* kann es, es kann es Jeder unter Euch, der als unumschränktes Ich waltet und schafft, es kann's mit einem Worte der – *Egoist*. ”.”(Der Einzige und sein Eigentum, 3 -Die Hierarchie, avsnitt 15 (74:2))³²

“Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt.” (E&E, innledningens overskrift, og III. Der Einzige:17 (379:2))

“...kein *Begriff* drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen.” (E&E:III.Der Einzige:15(378:4))

“Ich sage: Du bist zwar mehr als Jude, mehr als Christ usw., aber Du bist auch mehr als Mensch. Das sind alles Ideen, Du aber bist leibhaftig.” (E&E:3- Der humane liberalismus:12 (130:3))

“Nun, Ich halte Mich nicht für etwas Besonderes, sondern für *einzig*. Ich habe wohl *Ähnlichkeit* mit Andern; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der Tat bin Ich unvergleichlich, einzig” (E&E:3- Der humane liberalismus:67 (143:2))

³⁰ Faktisk er det mulig at Stirner tar det enda lengre, at han argumenterer mot eksistensen av ”et selv” i det hele tatt, hvilket jeg skal komme tilbake til (i underkapitlet ”Motargument mot denne tolkningen”).

³¹ Riktignok bruker ikke Stirner begrepsdistinksjonen ”subjekt-objekt” i sin fremstilling. Han foretrekker begreper som ”der Einzige” eller enkelt og greit ”ich” for å uttrykke selvet, kontra ”etwas Besonderes” eller liknende for å uttrykke en fastsatt identitet/en objektiverende selvbeskrivelse. Jeg finner det dog hensiktsmessig å benytte begrepene ”subjekt” og ”objekt” for å fremheve Stirners poeng. Her finner jeg støtte i det meste av sekundærlitteraturen, for eksempel hos Svein Olav Nyberg i hans artikkel ”The Self”. Se underkapitlet ”Motargument mot denne tolkningen” for en problematisering av denne måten å lese Stirner på.

³² Heretter referer jeg til dette verket slik: E&E:3- Die Hiearchie:18. I og med at de ulike utgavene av dette verket opererer med ulike pagineringer, stoler jeg på at kapitteloverskriftene og avsnittmarkeringene skal gjøre det mulig for leseren å finne frem, men må ta dessverre ta forbehold om at mange utgivelser slurver med avsnittsinndelingen og til og med kapitteloverskriftene. Jeg vil i en ekstra parentes bemerke sidetall og avsnitt fra Wigands 1901-utgave, for å gjøre henvisningene enklere for lesere med denne i hende.

“Ich kann Philosoph sein, ein Liebhaber der Weisheit, wie Ich Gott lieb habe. Aber was Ich liebe, wonach Ich strebe, das ist nur in Meiner Idee, Meiner Vorstellung, Meinen Gedanken: es ist in Meinem Herzen, Meinem Kopfe, es ist in Mir wie das Herz, aber es ist nicht Ich, Ich bin es nicht.” (E&E:3-Die Hierarchie:46(84:1))

”Men vem skal även upplösa anden i sin *intighet*? Han som medelst anden framställde naturen som det *intiga*, slutliga, förgängliga, allenast han kan också avsätta anden till samma intighet: Jag kan det, envar bland er kan det, vilken som obegränsat jag bestämmer ock skapar, med ett ord...*egoisten*”

”Jag har byggt min sak på intet.”

“...inget begrep begrepp uttrycker mig, intet av det, man anger vara mitt väsen uttömmar mig; det er blott namn.”

”Jag säger. Du er visserligen mer än jude, mer än kristen o.s.v., men du er också mer än människa. Alt detta är idéer, men du är kött och blod.”

”Nå ja, jag betraktar mig icke som något särskilt, utan som den *ende*. Jag har väl *likheter* med andra; detta gäller dock för jämförelsen eller reflexionen; i verkligheten är jag den ende, oförliknelige.”

”Jag kan vara filosof, älskare av vishet, liksom jag har Gud kär. Men vad jag älskar, efter vad jag strävar, det finns blott i mina idéer, mina föreställningar, mina tankar: det är i mitt hjärta, i mitt huvud, det är i mig, liksom hjärtat, men det är icke jag, jag är det icke.”

Stirner påpekar at man i løpet av livet kan skifte oppfatninger uten at selvet opphører å være det samme. Selvet er det bakenforliggende all denne selvforståelsen/identifiseringen spiller seg ut på. Å blande sammen meg selv/selvet med en eller annen selvforståelse/objektiverende selvbeskrivelse er for Stirner å underlegge seg en *fiks ide* (eller, i mer standard filosofisk sjargong, en idealisme). Gjennom hele verket (*Der Einzige...*) polemiserer Stirner mot hegelianismen ut fra dette grunnpoenget. Idealer som krever selvets innordning er ingenting annet enn fikse idéer i menneskenes hoder. De er ikke fundert i selvet som sådan, men er tankekonstruksjoner det er fullt mulig å tenke forbi.

Selvet er altså ingenting *spesielt*, det kan ikke gis karakteristika som om det skulle være et objekt. Selvet er ”tomhet.” I artikkelen ”The ”Self” peker Svein Olav Nyberg på hvordan Stirners tanke her slekter på en liknelse Nyberg har kommet over i ei bok om meditasjon (Wilber, Engler og Browns *Transformations of Consciousness*): Man tegner flere tegn på samme ark; de symboliserer din *selvforståelse* på forskjellige livsstadier, med alle de meninger og holdninger du klebet ved på de gitte tidspunktene. De er tilfeldige utsnitt av din skiftende moralske identitet på livets vei. En linje gjennom tegnene representerer således din personlige utvikling over tid.

Hva er det her som er *deg*, det ultimate selvet? Foreløpig siste tegn, kanskje? Men i så fall har du aldri tidligere vært deg selv, og ingen kontinuitet i din personlige utvikling kan eksistere. Et annet godt forslag er at du er selve papiret det tegnes på. Ditt egentlige jeg, selvet, er papiret som ”fanger opp” alle tegningene, bakgrunnen for dine ulike meninger og væremåter etter hvert som de utspiller seg.

Liknelsen uttrykker et bilde av selvet i ro. Stirners fremstilling av selvet beror også på en slik forståelse av selvet som noe som *er*, som forblir tross forandring. For å gjøre plass til selvets mangfoldighet i uttrykk, utlegges det som en tom essens. Selvet er en tomhet

hvor utallige selvforståelser kan komme til uttrykk. For Stirner blir den naturlige videreføringen av dette en form for *etisk egoisme*. I og med at ingen moralske påbud påligger subjektet i seg selv, står ethvert subjekt ontologisk fritt til å velge sin egen moralske overbevisning, og til å leve uten en moralsk befatning om ønskelig. Både ”staten,” ”Gud,” ”menneskeheten,” ”partiet,” ”ideologien,” ”familien” osv. er fikse ideer, advarer Stirner. Jeg har ikke fra naturens side noen som helst plikt overfor disse ideene, dersom jeg ikke selv godtar en slik plikt. Jeg kan selv bestemme hvem jeg vil være, og hvilken moral (om noen) jeg ønsker å omfavne.

Å fastsette selvets identitet i moralske kategorier, er å objektivere subjektet. Det er å definere selvet som om det var ”noe spesielt,” et objekt (hvilket det ikke er). Max Stirner vil hevde at alle slike objektiverende beskrivelser av selvet, er en form for ”idealisme”: Du lukker deg selv med en fiks idé av hvem du er. Dette er en begrensende aktivitet som holder deg tilbake fra å innse dine muligheter.³³ Jeg er subjekt, ikke objekt. Jeg er meg selv, ikke idéen som (liksom) uttrykker meg.

Det ligger ingen moralske føringer i dette. Det er for Stirner bare en stadfesting av et faktum. Å innse fakta hjelper en til å mestre livet, til å gjennomføre sin vilje i praksis. En praktisk sans vil derfor unngå å la seg blinde av idealismen (jf. E&E: 1. Die Eigenheit:18 (165:2)).

Snakker Stirner og Taylor om det samme selvet?

Mitt anliggende i denne oppgaven er å stille Stirner opp som en utfordring til Charles Taylors filosofi om selvet, for derved å forhåpentligvis komme nærmere innpå ”the issue of morality.” Jeg legger med andre ord opp til en filosofisk dyst omkring selvets vesen. Et spørsmål som da dukker opp er hvorvidt Max Stirner og Charles Taylor adresserer det samme i deres respektive oppfatninger av ”selvet”. Er det ”selvet” jeg har tillagt Stirner samme fenomen som selvet Taylor omtaler? Når jeg planlegger å kjøre argumentene deres opp mot hverandre, er dette et gyldig prosjekt? Eller blir det å diskutere definisjoner av to helt forskjellige fenomener som om de var overlappende? Jeg har allerede tatt opp hvordan Taylors begrep om selvet innebærer en selvforståelse, mens Stirners selv først kommer til syne for den som unnlater å la seg definere av en særskilt selvforståelse, av ”etwas Besonderes”. Med liknelsen fra forrige underkapittel, kan vi si at Stirners selvbeskrivelse viser til papiret våre liv tegnes på, mens Taylors selv representerer (hele) tegningen *på* papiret. Med andre ord: Det dreier seg om to forskjellige fenomener.

³³ Jeg bruker ordet ”muligheter” her på tross av at vi etter hvert (i underkapitlet ”Mulighet og nødvendighet”) skal se hvordan Stirner går inn for å oppheve denne bestemmelsen. Diskusjonen i underkapitlene ”Mulighet og nødvendighet” og ”Stirner og Sartre” vil uansett klargjøre på hvilken måte kategorien ”mulighet” likevel bør kunne anvendes innenfor et stirnersk perspektiv.

Samtidig lar ikke disse to beskrivelsene av selvet seg adskille så lett. Både Stirner og Taylor argumenterer, hver på sin måte, for at en sammenheng mellom selvet og selvforståelsen gjelder, og at denne sammenhengen bør forstås klart dersom man skal operere med et meningsfullt begrep om selvet. Videre går de to filosofenes argumentasjon i diametralt motsatt retning. Taylor situerer selvet i et moralsk rom, mens Stirner vil se selvet løsrevet fra moralske kategorier. I utgangspunktet synes det derfor å forholde seg slik, at dersom vi med Taylor akter selvet som uavvendelig innvevd i en moralsk selvforståelse, kan vi ikke se noen mening i Stirners "tomme selv." Noe slikt vil ikke kunne fremtre så lenge Taylors selv virker. Det taylorske selv har jo som premiss at selvforståelsens sosiale grunnlag til enhver tid hefter ved enhver subjektiv eksistens. Likeledes gjelder motsetningen fra et stirnersk perspektiv: Stirners "tomme selv" er ment å gjendrive den påståtte nødvendigheten av en (objektiverende) selvforståelse i selvets kjerne. Det tomme selvet blir synlig idet man forstår seg selv som noe *annet* enn "etwas Besonderes", noe annet enn sosiale kategorier å identifisere seg ut fra.

Slik sett virker det legitimt å behandle Taylors og Stirners respektive begreper om selvet som ulike utlegninger av samme fenomen. "Selvet" hos begge filosofene synes å ha felles referanse, idet termen viser til en forbindelse mellom subjektets væren-i-verden og dets forståelse av sin egen rolle i så måte. I den forstand turde det være relevant å diskutere de to filosofiene om selvet opp mot hverandre.³⁴

Formålet med dette underkapitlet har vært å gjøre rede for hvorfor jeg i utgangspunktet mener det gir mening å diskutere Stirners og Taylors filosofier som utlegninger av samme fenomen. Jeg skal gjøre dette som et slags eksperiment, slik at jeg grundigere kan tyde hvordan disse tankene står i forhold til hverandre. Deretter skal jeg igjen komme tilbake til spørsmålet fra fotnote 34 om hvorvidt det stirnerske og det taylorske selv kan fattes på forskjellig grunnlag.

Når Taylor blander inn det moralske rommet som en nødvendighet for selvet, bunner dette, i et stirnersk perspektiv, på at han er idealist. Hans beskrivelse av selvet bommer på det som skal beskrives, og ender opp med å beskrive en *idé* om selvet i stedet.

Slik kan Stirner leses som en immanent kritikk av Taylor. Taylor vil basere etikken på selvets enestående vesen, på subjektivitetens uforenlighet med et objektiverende blikk (jf. underkapitlet "Identitet og moralsk realisme"). Stirners filosofi gir grunn til å hevde at

³⁴ Imidlertid vil jeg be leseren om å holde fast ved innvendingen jeg har gitt i dette underkapitlet. Den vil på et senere stadium av oppgaven komme tilbake i styrket, om enn moderert, form. Selv om Taylor og Stirner synes å referere til den samme grunnleggende problematikken (som de tilbyr helt forskjellige utganger på), er det ikke gitt at deres begreper om selvet ikke lar seg tenke samtidig. De to perspektivene på selvet tar kanskje opp ulike sider ved problematikken jeg har skissert? Kanskje er de derfor ikke så motstridende som de i utgangspunktet synes å være. Denne fotnotens uklare antydning vil forhåpentligvis bli langt klarere etter hvert.

Taylor selv benytter seg av et objektiviserende blikk i sitt syn på selvet. Jeg skal i neste kapittel drøfte hvorvidt denne kritikken treffer godt nok. Først skal jeg imidlertid gi en mer utfyllende presentasjon av hva den selvoppfatningen Stirner står for medfører for hans overveielser omkring det å være et handlende individ overhodet.

Fikse idéer

”Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel” (E&E:2. Mein Berkehr:18 (220:2))

”Alt heligt är ett ban, en boja.”

Fikse idéer om egen identitet kan være så mangt. Felles for dem alle er at de knytter en eller annen form for moral eller plikt til seg. Dersom jeg identifiserer meg med den norske nasjonalstaten for eksempel, og (av den grunn) kaller meg nordmann, ser jeg meg selv som tilhørende et fellesskap av nordmenn. Jeg forplikter meg således til et visst ansvar overfor nasjonalstaten Norge og de ”norske verdier” den er tuftet på.³⁵ Tror jeg på Gud Allfader og ser meg selv som Guds barn, er jeg moralsk bundet til å lyde Guds bud. Og dersom jeg ser meg selv primært som menneske, som en del av menneskeheten, slik ung-hegelianerne B. Bauer, E. Bauer og Ludwig Feuerbach³⁶ tenkte seg at en moralsk velutviklet person ville tenke, må jeg underlegge meg selv de bud ”menneskeheten” stiller. ”Menneskeheten” er imidlertid bare nok en fiks idé, påminner Max Stirner (jf. E&E: 3-Der Humane Liberalismus:63 (142:3)). Det fins ikke noen ”menneskehet” med særegne krav overfor meg, bare den fikse idéen ”menneskeheten”, som jeg slett ikke behøver fastholde. Utenfor tankekonstruksjonenes verden eksisterer mennesker av kjøtt og blod, men ingen ”menneskehet” som sådan. Og jeg har ikke fra naturens side noen som helst plikt overfor tanker, dersom jeg ikke selv vedkjenner meg en slik plikt. Jeg kan selv bestemme hva jeg vil søke mot, og hvilken moral (om noen) jeg vil forfølge.

Dette er altså grunnlaget for Max Stirners etiske egoisme. Jeg har full bestemmelsesrett over mitt eget forhold til moralen. Ingen hellig plikt gis på ontologisk basis, og alle moralsystemer som vil legge min vilje under seg, er bare idealismer.

”Der Egoismus des Eigentums hat sein Lesstes eingebüsst, wenn auch das ”Mein Gott” sinnlos geworden ist; denn Gott ist nur, wenn ihm das Heil des Einzelnen am Herzen liegt, wie dieser in ihm sein Heil sucht.” (E&E:3- Der Humane Liberalismus:2 avsnitt før overskriften

”Anmärkung”(147:6))

”Egendomens Egoism ha förlorat det sista, när även ”min Gud” blivit meningslös; ty Gud har blott mening, då den enskildes lycka ligger honom om hjärtat, liksom denne blott söker sin lycka i honom.”

³⁵ Begrepet nordmann trenger selvsagt ikke grunne i et fellesskap omkring nasjonalstaten Norge (det kan for eksempel like gjerne grunne i et språkfellesskap), men i dette eksemplet lar jeg nasjonalstaten være rammen.

³⁶ Stirners svirebrødre, som han går sterkt i rette med i *Der Einzige...*

Motargument mot denne tolkningen

Det som kompliserer diskusjonen noe, er at Stirner med godt belegg kan tolkes dit hen at han ikke går god for eksistensen av et "selv" i det hele tatt. Stirner bruker nødig ord som "et selv" (substantivistisk formulert) eller "subjektet". Han foretrekker å ikke substantivere seg selv, og velger helst å utlegge seg i første person entall. Når Stirner snakker om selvet som "tomt", kan det iblant virke som om han adresserer selve *begrepet* om selvet, og ikke et ontologisk selv (jf. E&E:3. Mein Selbigenuss: 68 (351:2)).³⁷ Begrepet om selvet er tomt, derfor er det meningsløst å benytte seg av det. Da vil en riktigere tolkning av Stirner være å si: *Jeg* eksisterer, men noe selv har jeg ikke. Å tale om *et* selv er bare nok en idealisme.

Spørsmålet som gjenstår er om ikke dette er rent begrepspedanteri, og at man for rent argumentative grunner likeså godt kan kalle dette "jeg" hos Stirner for "selvet". Er det ikke plausibelt å benytte termen "selvet" som en sammenfatning av hvordan denne "jeg" Stirner taler om/på vegne av, arter seg? Det er gjengs praksis å gjøre dette i sekundærlitteraturen. "Der Einzige" benevnes vekselvis "selvet", "subjektet", "ego(et)" o.l. Den substantiviske formen er ofte mer håndterlig i komplekse filosofiske resonnementer enn det personlige pronomenet "jeg". Stirner mener åpenbart at jeg, "der Einzige", er virkelig. Hva er da i veien med å benytte seg av noen flere begreper tillagt synonym betydning i diskusjonen av hans verk? Dersom vi med "selvet" legger å være en unik med egen tilgang til verden, hvorfor skal dette substantivet skys i behandlingen av Stirners tanker? Mister vi noe ved å bruke den substantiviske formen "selvet" fremfor Stirners "jeg" (eventuelt "der Einzige")?

Det er fullt mulig Stirner mener noe slikt. Å bruke formen "selvet" om det Stirner omtaler, kan være en slags språklig felle. Det kan lure frem vrangforestillingen at "jeg" er et "noe", dvs. noe spesielt ("etwas Besonderes"). Det kan få oss til å tro at "jeg" som sådan er et gitt fenomen med særegne egenskaper. "Jeg" er imidlertid ikke et slikt "selv" ifølge Stirner; jeg har ingen essens. Riktignok er jeg et menneske av kjøtt og blod og har således spesielle kjennetegn, men "jeg" som sådan, det at jeg er, det som gjør meg til akkurat *meg selv*, dette er tomt, egenskapsløst, ingenting fast. "Jeg" kan ikke beskrives.

Til tross for at Stirner later til å unngå sammenblandingen av "jeg" med "selvet", er det altså vanlig å gjøre dette i sekundærlitteraturen. Ikke nok med det, også jeg følger opp denne praksisen i denne oppgaven. Min begrunnelse for dette lar seg formulere negativt: Selv om "jeg" ifølge Stirner ikke lar seg beskrive som "noe," må det (jeg) la seg (meg) omtale.³⁸ På en eller annen måte må "jeg" kunne beskrives som det jeg er. Stirner skriver ei

³⁷ men ikke utelukkende. "Jeg" refereres også til som "tom", i alle fall. Jeg mangler essens, hvorvidt jeg kan benevnes "et selv" eller ikke.

³⁸ Å nekte for dette på bakgrunn av Stirners filosofi, virker uansett søkt. Hvilken egoisme er det som ikke lar meg ta en slik avgjørelse? (Forfriskende: Stirners filosofi er ikke ment å gi endelige svar, den søker ikke disipler. Å ta Stirner på alvor betyr å ta seg retten til å undergrave de stirnerske standpunktene når som helst. Viljen kan overstyre Stirner når den måtte ønske det! Men her løper jeg

hel bok om fenomenet, han må tydeligvis anse det mulig å berøre "der Einzige" med tanken. Dersom denne tankens berøring i det hele tatt skal kunne behandles, og sammenliknes med andre tankefigurer, må vi tillate oss å se "der Einzige" som en forestilling. Innenfor Stirners tankeverden er "der Einzige" bare rett og slett, derfor kan Stirner se det ("jeg") som noe egenskapsløst. I denne oppgaven er jeg imidlertid interessert i å diskutere Stirners forståelse, og da tar jeg meg retten til å se hans jeg-begrep utenfra.

For øvrig makter heller ikke Stirner å holde seg unna den substantiviske formen. "Der Einzige" er jo nettopp en substantivering av "jeg". Han unngår "selvet" og "subjektet" fordi disse begrepene er ladet med spesiell betydning hos filosofene Stirner polemiserer mot (Feuerbach og brødrene Bauer). Hvis jeg derimot skyter Stirners forståelse inn i ordene, burde jeg kunne anvende dem på hans tanker - liksom han selv tar i bruk uttrykket "der Einzige". Subjekt-objekt-distinksjonen synes da ypperlig egnet til å fremstille Stirners tankeinnhold. Subjektet er det som ikke er objekt, som ikke er "noe spesielt". Subjektet er det som opplever, som griper og skuer objektene. Subjektet/selvet er den unike bevissthet som ikke lar seg fange i objektiverende termer.

Egoisme og eiendom

"Eigentum ist das Meinige! ("E&E:2. Mein berkehr:107 (254:4))

"Egendom er någøt som er mitt!"

I virkeligheten er vi alle egoister, hevder Stirner. Vi handler aldri dypest sett i strid med våre personlige interesser. Det er meningsløst å si at en person overstyrer sin egen vilje. Når vi sier at vi egentlig ville det ene, men valgte å gjøre det andre enten av viljesvakhet eller av moralske årsaker, er jo dette bare et uttrykk for at vi dypest sett ikke *ville* gjøre det førstnevnte der og da. Andre interesser enn det rent umiddelbare spilte inn på vår viljesakt. Alt vi gjør er jo i henhold til vår vilje her og nå. Så angrer vi kanskje senere og viljen vår forandrer seg, men vi kan aldri gå utover våre egentlige personlige interesser her og nå.

Mennesker som lever etter fikse ideer – er de også egoister? Ja, selvsagt er de det, hevder Stirner. De aller fleste mennesker lever sine liv med nesa pekende mot fikse ideer av alle slag. Disse menneskene er uvitende egoister (jf. E&E:3- Die Hierarchie:28 (78:3) og 1. Die Eigenheit:29 (169:1)). De er ikke bevisst at de egentlig handler ut fra egoistiske motiver, derfor henger de seg lett opp i fikse idéer. De er idealister, men dypest sett er også idealistene egoistiske. En person som er medvitende om sin egoisme, derimot (en slik som Max Stirner), kan unngå å narre seg selv opp i stry. I stedet for å forledes av fikse idéer, kan et slikt individ selv velge og vrake i hva livets mening skal bestå i. Dette gir en uavhengighet man må *oppleve* for å virkelig forstå verdien av.

i forveien av presentasjonen min. Jeg tenker å behandle Stirner som en "fast" posisjon så langt det lar seg gjøre).

Det fins ingen moral utenfor oss selv. Det fins ikke riktig og galt dersom ikke du *bestemmer deg* for at riktig og galt skal eksistere. Moralen er menneskeskapt. Ideene er våre tanker, rett og slett: Intet mer, intet mindre.

Hva blir følgen av å tenke slik? Enhver har ”rett” til å selv bestemme hva som er riktig. Enhver har ”rett” til å bruke all makt som måtte stå til rådighet, for ontologisk gis ingen ”rett” utover den subjektive viljen. Reelt sett fins ingen objektiv standard man kan bedømme handlinger etter. I den forstand er det riktig å si innenfor Stirners perspektiv: Den som har makt, har rett, objektivt sett (jf. E&E:1. *Meine Macht*:9 (192:2)).

Men ingen makt i denne verden kan overbevise deg om at det *du* mener er rett *for deg*, ikke er det. Det du vil skal være rett, er rett for deg; du trenger bare makt for å kunne gjennomføre din vilje i praksis. De moralske betegnelsene ”riktig” og ”galt” eksisterer ikke på annen måte enn som begreper hvis mening tilskrives av en subjektiv vilje. I praksis må man riktignok forholde seg til andre menneskers oppfatninger av rett og galt, for den makt andre mennesker har til å tvinge sitt moralsyn over deg, lar seg ikke avskaffe med et tanketriks. Det betyr ikke at du, subjektivt, trenger å la deg overbevise av deres ideer. I den forstand er det riktig å si: Makt gir ikke rett. Bare overbevisning gir rett. Subjektivt står du fritt til å bedømme alle tanker etter din egen standard (jf. E&E:1. *Meine Macht*:6 (192:3)).

Slik lar Stirner moralens rike underkastes den subjektive vilje. Viljen er moralens opphav. Det er du som kan kreve moralen (om ønskelig), ikke omvendt. Moralen har slett ikke makt til å kreve din lydighet, for den er bare tanker. Stirner opphever dermed moralens rike som selvstendig faktor. Maktens rike må man uansett, som menneske av kjøtt og blod, leve med.

Alt hva du måtte ønske, er du etisk sett fri til å gjøre. Det gjelder bare om å faktisk gjøre det. Du kan bli verdens hersker med god samvittighet, om det er dette du vil (jf. E&E:3- *Die Hierarchie*:76 (97:2)). Ingen ”rett” holder deg tilbake fra en slik posisjon, kun makt. Ingen kan ved å argumentere moralsk få deg til å gjøre noe du ikke egentlig vil. I høyden kan slik argumentasjon klargjøre hva du egentlig begjærer, og hvordan du bør handle for å oppnå viljen din. Du har likevel alltid siste ord så lenge du tar deg retten til det. Alt du vil skal være ditt, er ditt om makten strekker til. Moralsk sett er det ditt så lenge du vil det. Hva du vil skal være din eiendom, er din eiendom. Altså: Vil du ha en sirupssnipp, så ta den. Men dersom du vil ha vertskapets gjestfrihet, må du kanskje la være å spise alle sirupssnippene på en gang.³⁹ På den måten gjør du vertskapets gjestfrihet til din eiendom. Så er det opp til deg å velge hva som gir deg mest glede, hva du helst vil ha. Gå ut i verden og gjør alle mennesker til din eiendom, om du vil. Kanskje bruker du smil og vennlige ord,

³⁹ Eksempelene er mine egne for å illustrere Stirners poeng.

kanskje vold og trusler, men ta det du vil ha! Slik er vi mennesker, ifølge Stirner, de uvitende egoistene vil bare ikke innrømme det.

Må man ikke gi da, for å kunne få? Jo, men jeg tar det jeg vil ha, sier Stirner. Jeg trenger ikke av etiske grunner vente på at du skal gi meg det. Bare når jeg ikke er i stand til, når jeg ikke har makt til, å ta det, må jeg forsøke å få andre til å gi, slik det f.eks. forholder seg med kjærligheten. Da skal jeg lokke og kysse og være snill som et lam, slik at den andre gir meg hva jeg vil ha. Til syvende og sist er dette også bare en måte å ta det jeg begjærer, med andre midler. Det er en måte å manipulere omverdenen for mine egne mål. Når noen er min kjærlighets mål, gjør jeg henne og hennes elskov til min eiendom.

Er det ikke en forskjell på å ta noe med voldelige midler, ved å tvinge sine medmennesker til samtykke, og på å "ta" det man begjærer på vennlige vis? Jo da, det er det nok, Stirner protesterer ikke, men noen egentlig *moralsk forskjell* er det ikke. Det er bare en skilnad i hva jeg ønsker å oppnå og hvilke metoder som passer best til formålet. I alle tilfelle dreier det seg om gjøre det man begjærer til sin eiendom. Og ingenting galt i det.

Frihet

Er det da frihet som er Stirners ideal? Når han kaster alle idealer til siden og sier: Disse er bare ideer jeg kan gjøre som jeg vil med, underlegger han seg ikke da et ideal om personlig frihet?

Max Stirner skriker opp mot en slik tolkning. Nei, frihet er ikke mye verdt. Frihet, hva er det? Er det noen som tror at man kan "ha frihet"? Frihet til hva da? Alt man vil ha, det må man selv ta. Alt man ønsker å gjøre, det får man jo bare gjøre. Å ha friheten til det betyr ingenting; det er å faktisk gjøre det som er viktig. Det er dét jeg vil. Å ha frihet til å gjøre noe jeg ikke vil er ikke noen vits.

Når jeg tar meg en frihet, innskrenker jeg samtidig en annen frihet. Når jeg ønsker ytringsfrihet, fjerner jeg leiligheten til å forhindre mine fiender i å latterliggjøre meg. Når jeg tar meg friheten til å spytte på kongen, mister jeg anledningen til å stå i den tradisjonelt underdanige posisjonen jeg og kongen under andre omstendigheter kanskje setter pris på.⁴⁰ Frihet som en rettighet gitt av staten eller noen annen ytre institusjon/vilje, er ikke det selvet (Max Stirner i dette tilfelle) ønsker. Stirner ønsker det han ønsker. Den ene begjærer sin eiendom.

"Frei – woon? O was lässt sich nicht alles abschütteln! Das Ioch der Leibeigenschaft, der Oberherrlichkeit, der Aristokratie und Fürsten, die Herrschaft der Begierden und Leidenschaften; ja selbst die Herrschaft des eignen Willens, des Eigenwillens, die vollkommenste Selbstverleugnung ist ja nichts als Freiheit, Freiheit nämlich von der Selbstbestimmung, vom eigenen Selbst, und der

⁴⁰ Eksempelene er mine egne illustrasjoner av Stirners poeng.

Drang nach Freiheit als nach etwas Absoluten, jedes Preises Würdigem, bracte Uns um die Eigenheit: er schus die selbstverleugnung. Je freier Ich indes werde, desto mehr Zwang türmt sich vor meinem Augen auf, desto ohnmächtiger fühle Ich Mich.” (E&E:1. Die Eigenheit:4 (160:3))

Fri--varifrån? O, vad finns det icke för mycket, som låter avskaka sig! Livegenskapens ok, herraväldet, aristokratin och furstarna, begärens och lidelsernas herravälde. Ja till och med frihet från den egna viljans herradöme, egenviljans; den fullkomligaste självförnekelse är ju ingenting annat än frihet, frihet från självbestämmelse, från sig själv. Trängtan efter frihet, som någonting absolut, som till varje pris måste förvärfvas, avhänder oss egenheten, självstendigheten, den skapar självförnekelsen. I samma mån jag blir allt friare, desto mera tvång upptornar sig för mina ögon, desto vanmäktigare känner jag mig.”

Stirners argument synes å være rettet mot frihet definert som fravær av ytre tvang. Man kan ikke være fri fra en type tvang uten å la seg undertvinge noe annet. En ideell frihetstilstand, der ingenting tvinger eller gjør krav på deg, hvor ingenting begrenser deg på noe vis, er innholdsløs. Vi kan prøve å tenke oss et befinnende der ingenting bryter mot en selv, der ingenting fins uten egenviljen. Men har ikke også denne tilstanden status av ”tvang”? Har vi ikke behov for å bryne oss mot noe annet enn oss selv? Skal man være ”fri” fra alt, må hele verden forsvinne. Til slutt må man fri seg fra seg selv (og når intet står igjen må man fri seg fra selve intetheten). Det er svært vanskelig å forestille seg en ideell frihetstilstand på denne måten.

Max Stirner mener seg altså hevet over den fikse idéen frihet. For Stirner er det selvet selv som gjelder, ikke idealer selvet skal måles etter, det være seg ”Gud” eller ”Friheten”.⁴¹

Mulighet og nødvendighet

Selvet fremstår ”tomt” når vi forsøker å gripe det utenfra. Det *lever* like fullt, det ”spiller seg ut” innenfra og virker i verden. Til enhver tid *jeg* er til stede i verden, virker selvet.

Selvet er hva det er, dvs jeg er den jeg er. Selvet fins bare i denne subjektive forstanden, jeg har således ikke noen makt utover meg selv til å påvirke hvem ”jeg” skal være. Selvet kan ikke være noe annet enn det til enhver tid er, det har ikke mulighet til å være noe annet enn seg selv.

⁴¹ En interessant diskusjon jeg her kunne ha tatt opp, men som jeg ikke prioriterer i denne omgang, er hvorvidt en annen, mer ”positiv” definisjon av frihet muligens overskrider Stirners diskusjon. Å definere friheten positivt, som utviklingen av eget potensial, som selvrealisering, kan nettopp forstås i retning av gjennomføringen av stirnersk egoisme. Å være fri er å hevde seg selv, å gjøre som man aller helst *vil*. Det er å la ens eget selv inngå i relasjoner med omverdenen en selv oppfatter som positive. Å mer eller mindre leve ut sitt potensial er å mer eller mindre gjøre som man selv *vil*; dette er å være mer eller mindre (positivt) fri. Friheten blir således mer en prosess enn en negativt definert tilstand. Jeg har imidlertid ikke her plass til å yte en slik diskusjon rettferdighet. Jeg bare ønsker å gjøre oppmerksom på en slik diskusjons relevans. Frihetsidealet kan muligens være fleksibelt nok til å unnsnippe Stirners dom.

Det viktige å få tak på for min drøfting er uansett hvordan Stirner tilbakeviser anklager om at han selv lider under en fiks idé om frihet. Frihet som en fiks idé, et ideal som undertvinger selvets egeninteresser, vil ikke Stirner sogne til.

”Man ist nicht im Stande, was man nicht wirklich ist, mman ist nichts im Stade, was man nicht wirklich thut. Könnte ein am Star Erblindeter sehen? O ja, wenn er sich de n Star glücklich stechen liesse. Allein jetzt kann er nicht sehen, weil er nicht sieht. Möglichkeit und Wirklichkeit fallen immer zusammen.” (E&E:3. Mein Selbstgenuss:35 (340:1))

”Man är icke i stand till, vad man icke i verkligheten är, man är icke i stand till att göra, vad man i verkligheten icke gör. Kan väl en starrblind se? Ja, om han lyckas att bli botad från starren. Men för ögonblicket kan han icke se, emedan han icke ser. Möjlighet og verklighet falla alltid samman”

Slik vil Stirner oppheve skillet mellom mulighet og nødvendighet. Hva selvet gjør, gjør det med nødvendighet ut fra sine forutsetninger. Ikke noe annet er ”mulig” for selvet; det gjør alltid bare hva det er i stand til. Om vi tror det lar seg gjøre å handle annerledes enn vi gjør, er det fordi vi ikke har skjönt at våre handlinger beror på selvets forutsetninger. Vi kan selvsagt forestille oss alternative handlinger, men den handlingen vi *faktisk* utfører er uavvendelig for selvet. Gitt selvet er handlingen fullt ut ”nødvendig.”

Dette er i og for seg et logisk resultat av Stirners filosofi. Samtidig er det ironisk at Stirner, som hele tiden har fremhevet den subjektive viljen som en uavhengig standard for handling, ikke klarer å gi viljen handlingsrom. I Stirners tankeverden gis ikke noe viljen kan gripe tak i og handle ut fra. Muligheten for negasjon av det gitte er ikke til stede. Hvordan får Stirner dette til å stemme?

Slik jeg ser det, er dette et spørsmål om perspektiv. Stirner, som hevder at selvet ikke kan begripes som ”etwas Besonderes”, legger like fullt opp til et utenfra-perspektiv på selvet. Dette må han gjøre for å kunne omtale selvet som fenomen. Muligens bør vi tolke dette som et slags retorisk knep fra Stirners side: Selvet kan ikke gripes, se nå hva som skjer når vi for alvor forsøker å annamme det. Gjennom utenfra-perspektivet, forsøket på å observere selvet, fremstår det ”tomt”. Det lar seg rett og slett ikke betrakte utenfra. Et slikt selv kan vi heller ikke tilskrive andre ”muligheter” enn de som ligger i det fra før. Selvet møter omverdenen og reagerer som det må reagere.

Subjektivt sett tegner imidlertid selvet seg opp *innenfra*. Det er hva *jeg* opplever å være, en vilje som vurderer handlingsalternativer og handler deretter. Slik sett er Stirner fullstendig innforstått med at selvet opplever muligheter for sine valg. Vi lever og tenker i kategorien mulighet. Fra et innenfra-perspektiv fins det rom for viljen. Viljen er til stede i selvet, for selvet. I objektiv forstand eksisterer dog ikke mulighetskategorien. Fra et utenfra-perspektiv er selvets vilje bare hva den nå engang er. Viljen kan bare negere det gitte fra et subjektivt ståsted.

Fremdeles kan imidlertid dette momentet hos Stirner synes forvirrende. Hvorfor inntar Stirner her et utenfra-perspektiv på selvet? Er ikke dette nettopp et slikt objektiverende blikk han anklager andre filosofer for å lide under? Blir ikke Stirners tomme selv i så fall, ut fra filosofens egen logikk, en slags fiks idé som forhindrer den enkelte i å leve livet innenfra - som lukker verdens muligheter ute?

Jean-Paul Sartre har vært opptatt av sammenhengen mellom selvet og kategorien mulighet. Hans inngang til spørsmålet om selvet er muligens hjelpsom på dette stadiet av diskusjonen - da den kan belyse problemet Stirner står oppe i.

Stirner og Sartre

Ifølge Sartre er det *bevissthet* som først og fremst karakteriserer menneskets væren-i-verden. Den subjektive dimensjonen ved tilværelsen munner i at vi er bevisste.

Bevissthet kaller Sartre væren-for-seg (*être-pour-soi*), i kontrast til ikke-bevisste objekter som kun er væren-i-seg (*être-en-soi*). Å snakke om selvet er for Sartre å snakke om væren-for-seg. Subjektiviteten munner i selvbevissthet, og å snakke om selvet på noen annen måte blir derfor meningsløst (jf. Sartre 2003, side 100, 2. avsnitt⁴²).

Mens væren-i-seg er det den er, dvs. selvidentisk (jf. *ibid* s. 98, 2. avsnitt), hevder Sartre at væren-for-seg er "det den ikke er, og ikke det den er" (jf. *ibid* s. 112, 2. avsnitt). Med dette paradoksale utsagnet menes at bevissthet negerer det gitte. I enhver situasjon virker bevisstheten transcenderende. Den initierer handlinger som representerer intetgjøringen av det gitte. Eksempel: En lukket dør er konkret gitt. Idet bevisstheten bestemmer seg for å åpne døra, negerer den det gitte, den overskrider døras lukkethet.

Verken det gitte (døras lukkethet) eller dets negering (døra åpen) er bestemmelser som foreligger i objektet (væren-i-seg). Døra befinner seg riktignok i en gitt tilstand, men det at vi oppfatter den som "lukket" har å gjøre med våre muligheter for handling. "Lukket" kontrasterer med "åpen" (som er den tilstanden vi ønsker av døra for at vi for eksempel skal kunne gå gjennom den). Det gitte beror således på en type verditilskrivelse (i dette tilfellet henimot døra) som bare væren-for-seg kan generere. Det ligger i væren-for-segs inntreden i situasjonen, i bevissthetens virke i verden. Å se døra som "lukket" avspeiler hvordan bevisstheten persiperer verden. I seg selv (væren-i-seg) er ei lukket dør bare materie i en bestemt posisjon, og peker bare tilbake på seg selv som det den er akkurat nå. Den er full i sin væren, og viser ikke til en annen modifikasjon. I seg selv kan heller ikke døras lukkethet vise henimot døras åpenhet; bevisstheten må være til stede for å tilskrive det som (rent fysisk) er der *mulighet* for å bli avløst av en annen tilstand. Muliggjørelsen kan bare komme til gjennom handling. Menneskelig intervensjon kan negere døras gitthet som lukket.

Vi kan si at bevisstheten til enhver tid, dvs. her og nå (bevisstheten eksisterer alltid, til enhver tid, her og nå) opplever tilværelsen i lys av mangel eller intethet. Bevissthetens karakteristiske væren er intetgjøringens aktivitet.

⁴² Jeg pretenderer ikke å beherske fransk, og derfor referer jeg til dette verket i engelsk oversettelse.

Stirners "der Einzige" befinner seg i en sær posisjon vis-à-vis Sartres begreper. Stirner synes å argumentere for at selvet hviler i seg selv, det er hva det er uavhengig av hvordan vi forstår det. Selvet beror ikke på en selvforståelse. Slik sett må Stirners selv i Sartres terminologi tolkes som væren-i-seg. Dog synes dette underlig, for kan et indre subjekt unnlate å være for-seg-selv? Det å være innenfra, å oppleve eksistensen bevisst, viser til væren-for-seg. I den forstand burde Stirners "der Einzige" være for-seg heller enn i-seg. Videre innebærer det å være for-seg ifølge Sartre å forholde seg til intet, å se for seg muligheter, hvilket Stirner polemiserer mot.

Stirner bryter med Sartres distinksjon. Selvet er hva det er, det er selv-identisk. Samtidig kan det handle, skape og rette sin vilje mot det gitte. Selvet lever og virker omtrent som Sartre fremstiller det, det eksisterer for-seg. Dog er det også hva det er, noe annet ville være fullstendig ulogisk. Stirner vil ikke bryte med kontradiksjonsprinsippet, så idet vi betrakter selvet som del av det gitte opphører også bestemmelsen mulighet å gjelde for det. Imidlertid er Stirner på det rene med at selvet *subjektivt sett* har vilje og handlingsrom. Hvorvidt hans syn samsvarer med Sartres avhenger altså av hvilket *perspektiv* vi inntar.

Hva Sartre har forsøkt å demonstrere, (og som også Taylor⁴³ har fulgt opp på sitt vis), er at determinismen (dvs. opphevelsen av bestemmelsen mulighet) er meningsløs for selvet *her og nå*. Siden selvet alltid eksisterer her og nå, blir ikke determinismen overbevisende. Mulighet er alltid til stede for subjektet. Subjektiviteten transcenderer det gitte, dette er dens karakteristiske væren. Om dette skulle sies å bryte med kontradiksjonsprinsippet, er ikke kontradiksjonsprinsippet relevant overfor bevisstheten. Sartre illustrerer dette polemisk med sitt paradoksale utsagn. Bevisstheten står ikke fast i en skikkelse, den er ikke del av det gitte, og derfor bør ikke kontradiksjonsprinsippet gjelde for den. Bevisstheten eksisterer for-seg-selv; den er ikke låst i-seg-selv. Væren-for-seg eksisterer gjennom sine muligheter; den er hva den *går inn for* å være. Bevisstheten kan ønske å være mer enn den på et gitt tidspunkt er. Man kan derfor ikke fastsette selvets væren i enten den ene eller den andre ytre beskrivelsen en gang for alle. Selvet er hva det er gjennom sin indre aktivitet, sine tanker og bevissthetstilstander. Slik indre aktivitet kan gjerne være preget av motsetninger, og følgelig gir det mening å hevde at væren-for-seg ikke er underlagt kontradiksjonsprinsippet. Selvet er ikke en objektivt gitt størrelse.

Sartre synes tross alt å ligge nær opptil Stirner. Deres vektlegging av selvets bakgrunn i "intet" - som atskiller det fra objektene - har tydelige likhetstrekk. Om leseren er med på min perspektivistiske tolkning av Stirner, blir det klarere at Stirner kanskje likevel

⁴³ og MacIntyre

tar høyde for bevissthetens karakteristiske væren-for-seg. I et subjektivt perspektiv er selvet væren-for-seg, i et objektivt perspektiv klarer vi ikke å fange inn dette aspektet.

Forening av egoister

Kan Stirners egoisme kombineres med en samfunnsfilosofi? Ja, i utgangspunktet kan jo egoismen kombineres med hva det skal være. Egoismen er vendingen innover, hvordan den enkelte egoist vender seg utover følger ikke derav på noen som helst systematisk måte. Det avhenger av hva han måtte mene er viktig, i hvilken retning viljen går.

Sier Stirner noe samfunnsfilosofisk i verket sitt? Han skryter av sin egen uavhengighet og peker mot en subjektiv forståelse av livets mening, men sier han noe om hvordan et (medvitende) ”egoistisk” samfunn vil se ut?

Vel, han snakker en del om det type fellesskap en medvitende egoist (som han selv) gjerne inngår i. Disse fellesskapene er ikke mer bindende for egoisten enn han selv vil de skal være. De har foreningens, snarere enn statens, form. Tilknytningen individet har til en slik forening, er ikke grunnet i plikt, men i individets egenvilje. ”Der Einzige” tar seg retten til det siste ordet. Dette er sanne fellesskap, tuftet på lyst/vilje snarere enn på fikse ideer (jf. E&E:2. Mein Behrkehr:47 (228.:3)).

Subjektivt kan vi alltid overprøve fellesskapet vi har inntrådt i. Kan man da stole på en medvitende egoist? Ja, dersom du tror at hans tilknytning til deg er så sterk at han er villig til å stå opp for den, kan du jo det. I praksis er det vel ikke så urimelig å anta at andre mennesker føler de samme sterke fellesskapsinteressene som en selv gjør? Stirner kan parere det kritiske spørsmålet ved å spørre: Er det mindre grunn til å stole på den medvitende egoist enn på en uvitende egoist? Ifølge Stirner forholder det seg jo slik, at også de som ikke er innforstått med egen egoisme foretar avveininger på egoistisk basis. Fikse idéer appellerer også til ego-et, men har det dessverre med å komme i veien for genuin forståelse og gjensidig glede mellom mennesker.

Jeg må understreke: Det Stirner utlegger er myntet på en subjektiv erkjennelse. Det handler om en måte å se sin egen væren-i-verden på. Andres refleksivitet er ikke poenget. Likevel går vår mann inn på en analyse av hvordan samfunnet ville sett ut dersom folk ikke hadde latt seg forville av fikse idéer til å godta autoriteter av alle slag. Staten bortfaller, kapitalismen vil gå til grunne uten en stat til å ivareta eiendomsretten. Mennesker vil ikke lenger kaste bort tid og krefter på å gjøre sine overordnede til lags, og heller slå seg sammen med likesinnede i interessefellesskap som vil sørge for deres eget beste.

En kritisk røst er her på sin plass. Hvis Stirner er så ivrig etter å kun basere seg på det unike menneske, selvet (i hans tilfelle ham selv), hvordan kan han si at alle mennesker er egoister, og videre tegne opp en samfunnsvisjon av en verden av egoister? Involverer han seg ikke da med en filosofisk antropologi, en lære om menneskets vesen? Går han ikke

utover seg selv, den unike, og inn i en sosial forståelse av hva det vil si å være et individ?
Et samfunn av egoister, er ikke dette en sosial visjon Stirner tror på?

Ja, men hvorfor ikke? Det er en visjon om et samfunn hvor Max Stirner selv gjør som han vil, hvilket han uansett har satt seg fore å gjøre i hvilket som helst samfunn han nå engang har havnet oppi - det er vel ikke noe ved den visjonen som strider mot Stirners oppfatning av seg selv som medvitende egoist? Det er jo dette, at han selv er egoist, som er det primære for Stirner; det er dette han baserer sine verdivalg på. Jeg vil leve mitt eget liv! Lar du meg ikke gjøre det, gjør jeg det uansett! At han så er overbevist om at alle andre mennesker også dypest sett er egoister, og at det kunne bli langt bedre for alle om vi bare innså dette, er ikke en forutsetning for hans primære egoistiske selvoppfatning. Det unike selvet kan være egoist enten han tror på andres egoisme eller ikke. Den unike trenger ingen samfunnsvisjon for å innse hvor han står dypest sett, hvilende i sin egen selvsikkerhet. At egoismen er en bra sak for det unike individet er altså uavhengig av om alles egoisme fører til samfunnsharmoni. Slik sett er Stirners filosofi ekte asosial, han befinner seg et sted hvor ingen sosiale forpliktelser råder.

Men, subjektivt sett: Er dette et blivende sted?

Kommer Stirner utenom naturalismen?

Er det nå slik at Stirners medvitende egoist virkelig er så uavhengig i sine valg? Det har blitt innvendt mot egoismen⁴⁴ at den ikke favner om hva det vil si å være til stede som et virkelig selv i verden. Et levende subjekt kan ikke fri seg fra enhver moral uten å forflate til en endimensjonal skapning, i høyden styrt av "naturlige instinkter." Stirners medvitende egoist synes å ha løsnet alle forpliktende bånd til sine medmennesker. Ingenting betyr i prinsippet mer enn noe annet, da er det vel ingenting som egentlig betyr noe? Hvis ingenting har krav på min identitetsfølelse, hva er jeg da annet enn et tomt hylster? Er det noen vits i å snakke om min vilje i det hele tatt, i så fall?

Skal man tolke Stirner som naturalist, at de eneste behov som faktisk betyr noe lar seg redusere til biologiske funksjoner e.l.?

Jeg mener at han ikke bør forstås slik (jf. E&E:Der Sparren, 8 avsnitt før neste kapittel "3- Die Hierarchie" (65:2)). Stirner er opptatt av selvet sett innenfra, han vil inn til det sant subjektive perspektiv. Ved å gå god for at de fikse idéene er valgt av meg selv, frigjør jeg viljen til å ta andre valg. Slik kan man unngå å havne i åndens fengsel (idealismen), men man kan etter samme prinsipp også unnslippe *kjødets* fengsel (dvs. slaveriet under de rent kroppslige behov, evneveikhet i å leve opp til sine øvrige aspirasjoner). En medvitende egoist opplever gjerne åndelige så vel som kjødelige gleder,

⁴⁴ og jeg skal bringe innvendingen opp enda en gang i forbindelse med Charles Taylors filosofiske antropologi i kapittel 3.

men disse er utslag av egeninteressen; ingen *plikt* hefter ved dem. Når et åndsmenneske av medvitende egoistisk støpning anser grubleriet fortjenstfullt, er dette fordi det gir ham noe utover hans øvrige foreteelser - ikke fordi det er noe i seg selv høyverdig i å (tidvis) "heve seg" over kjødets lyster. Det Stirner gjør, er ergo å føre all mening tilbake til selvet. Alt blir meningsfullt ved selvets kraft - fordi jeg liker det.

Derfor er det slik at når jeg ønsker deg vel, er det fordi jeg selv har glede av det. Jeg liker at du har det bra. Det er ikke av pliktfølelse jeg vil deg godt, jeg liker deg. Er ikke det hyggelig?

Betyr dette dog, må man undre seg, at jeg ser deg kun som et instrument for egen lykke? Slik tolkes Stirner ofte, men jeg foreslår å lese ham dypere enn som så. Er det ikke heller slik at min begeistring for deg er ekte nettopp *på grunn av* at den også gir meg glede? At jeg gledes ved å hjelpe deg er beviset på at du faktisk har verdi for meg. Jeg anser deg betydningsfull - og alt som er betydningsfullt i mine øyne er nettopp betydningsfullt *for meg*. Dersom man går med på Stirners premiss for egoismen, selvets gjennomgripende subjektivitet, lar han seg ikke treffe av anklagen om reduksjonisme. For Stirner er ikke livets mål gitt på naturalistisk maner. Det er ikke slik at en eventuell personlig moral alltid går tilbake til overlevelsesinstinktet e.l. Livets mål kan bare bunne i den enkelte eksistens, og kan likså godt være ønsket om å leve sterkt og interessant i kjærlighet, som det kan være håpet om et langt liv. Stirner synes sogar å ha preferanser for den førstnevnte måte å leve på, som følgende sitat mer enn antyder:

"Wie aber nusst man das Leben? Indem man`s verbraucht, gleich dem Lichte, das man nusst, indem man`s verbrent. Man nusst das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich *verzehrt*. Lebensgenuss ist Verbrauch des Lebens." (E&E: 3. Mein Selbstgenuss: 2 (331:1))

"Men hur benyttar man livet? Genom att förbruka det, liksom ljuset, som man nyttjar genom att förbrenna det. Man nyttjar livet och därmed sig, den levande, genom att *förtära* sig och det. *Livsnjutning* är livets förbrukade."

Max Stirner vil ikke gå med på at et hvilket som helst menneske har *krav* på min respekt. Jeg respekterer de menneskene jeg respekterer, jeg liker de menneskene jeg liker, og jeg gjør hva jeg vil ut av livet uten at noen fiks idé om menneskeverd e.l. får komme i veien. Dersom jeg (for å introdusere nok et eget eksempel) setter stor pris på hunden min, og et menneske gir seg til å banke den helseløs, er det ikke noe rent moralsk som hindrer meg i å skyte mennesket for å redde hunden. Dette trenger jeg ikke ha dårlig samvittighet for, ifølge Max Stirner. Idéen om "mennesket"s ukrenkelighet er kun en idealisme, som jeg står fri til å oppheve når det måtte bli aktuelt for meg. Det er det Stirner vil ha frem.

Like fullt: Her inne i kjernen av egoismens filosofi står vi på 70 000 favners dyp, vi kjenner suget fra tilværelsens uutgrunnelige verdensrom, vi rører ved begreper som nesten går i oppløsning idet vi griper dem. For kan man i det hele tatt eksistere som et stirnersk

”tomt” selv, uten tilhørighet utover sine egne begjær? Om jeg eksisterer subjektivt, er det ikke like fullt tilfelle at min subjektivitet er *situert* overfor verden i all dens rikdom (inkludert mine medmennesker og historien jeg er en del av)? Må jeg ikke knytte meg opp til noe av dette for å være til *i praksis*, for å ha identitet som et virkelig individ? Må jeg ikke da til en viss grad alltid være idealist? Er det ikke først når jeg fyller mitt tomme selv med mening, med identitet, at jeg kan *leve* som meg selv? Må jeg ikke for å kunne handle gå med på å definere meg selv i objektiverende termer?

Alltid freidig

Sett at jeg nå har lest Stirners bok for en stund tilbake, at jeg ble grepet av begeistring da jeg leste den, og at jeg i tiden siden den gang har reflektert over tankene en god del mens livet har gått videre utenfor bokpermene. Nå har det seg slik at jeg i dette livet stadig er oppe i situasjoner hvor jeg må foreta valg som synes mer eller mindre uavrystelige for mitt selvbylde. Iblant fremstår valgene med den spesielle karakter vi er vant til å kalle *moralsk*. Jeg kommer ikke unna at flere av disse valgene oppfattes som moralske av meg selv også, det vil si: Her står noe kvalitativt viktig på spill. Om jeg i en slik situasjon velger å kalle moral for moral og si høyt og tydelig ”Jeg er et moralsk menneske”, eller om jeg velger å si som Max Stirner: ”Dette har ingenting med moral å gjøre, nei, bare med hva som er ettertraktelsesverdig for meg” - er ikke dette bare ordtrylleri? Jeg har jo uansett å gjøre med valg som er kvalitativt viktige fordi de berører min forbindelse til den ytre verden. I Taylors terminologi kunne vi si jeg står oppi situasjoner som fordrer sterke vurderinger. Jeg kan ikke skille meg selv fra disse anliggende, jeg kan ikke være den jeg er uten at disse valgene kommer opp. Dersom jeg så ønsker å ta denne siden ved min tilværelse på alvor, bør jeg ikke så gå videre enn hva Stirner har gjort, og forsøke å eksplisere for meg selv hva som er viktig, og hvordan jeg kjenner det godt å interagere med verden? Det er jo dette som er hele poenget med å fundere over etikk. Grunnen til at man f.eks. fordyper seg i etiske teorier, er jo for å undersøke om de virker klargjørende. Hva er vitsen med egoismen da? Er den ikke utilstrekkelig som ledesnor?

I neste kapittel skal jeg forsøke å gi egoismens filosofi mulighet til å svare på denne slags innvendinger. Jeg mener Max Stirner fremdeles har noe å bidra med stilt overfor den type utfordring jeg har skissert. Et innledende svar, på stirnersk aforistisk maner, kan gå som følger:

Egoismens filosofi leder ikke alltid mine valg, men hvorfor skal man bare høre på ledere? Egoismen er en liten luring som trekker opp linjer i min eksistens. Så kan jeg studere livsveven: Se her, dette er den jeg var, dette er den jeg er. Dette er det som betyr noe for meg nå - skal jeg handle deretter? Egoismen på sitt mest motiverende kan samle alle trådene i min egen vilje, i mitt eget unike ego. Slik kjenner jeg at det jeg foretar meg på

jorden henger sammen med den grunnleggende opplevelsen av å være til. Jeg er, derfor tenker og handler jeg.

Stirner kontra pliktetikken

Innen jeg følger opp dette, skal jeg imidlertid holde et løfte jeg ga i kapittel 1,⁴⁵ og vende tilbake til kritikken av kantiansk pliktetikk jeg der ga uttrykk for. Jeg hevdet Stirner kunne hjelpe oss i å se hva som lå i innvendingen jeg reiste, og nå er erkeindividualistens tanker tilstrekkelig presentert til at dette poenget bør være synlig. Stirners oppgjør med ”fikse idéer” kan nettopp utlegges som en motsats til forestillingen om ”plikt” som ontologisk størrelse. Dersom Stirners oppfatning av selvet har noe for seg, er det vrient å se hvordan noen objektiv ”plikt” skulle påfalle et menneskelig subjekt. ”Plikten” er ingen sterk nok standard til å overtrumfe subjektets ønsker. Dersom vi skal tro Stirner,⁴⁶ behøves en annen standard for moralens meningsfylde. Denne standarden er ifølge Stirner direkte forbundet med subjektets vilje, hva enten subjektet er seg dette bevisst eller ikke. For at subjektiv motivasjon i det hele tatt skal gi mening, må den subjektive viljen tillegges suverenitet.

”Was überhaupt die ”Socialpflichten” anlagt, so giebt Mir nict ein Anderer Stellung zu Andern, also weder Gott noch die Menschlichkeit shreibt Mir Meine Beziehung zu den Menschen vor, sondern ich gebe Mir diese Stellung. Sprechender ist dies damit gesagt: Ich habe gegen Andere keine Pflicht...” (E&E:2. Mein Behrkehr: 4 avsnitt før neste kapittel (”Mein Selbsgenuss”)(329:2))

”Vad de sociala pliktarna överhuvudtaget anfår, så avgör ingen annan min ställning till andra; varken Gud eller mänskligheten föreskriver mig altså mitt förhållande till människorna, utan ger jag mig själv min ställning. Tydligare er därmed sagt; jag har inga *plikter* emot andra...”

Som jeg har fremhevet innledningsvis, virker det plausibelt på meg å se ”the issue of morality” som grunnet i en konflikt mellom nettopp moralske imperativer og den subjektive viljen. Å forfølge Stirners resonnement omkring den suverene viljen, virker derfor lovende innenfor denne oppgavens hovedproblemstilling.

Jeg har ikke plass til å ytterligere diskutere Stirners antagoni mot pliktetikken på generell basis. Mitt foretagende er å undersøke hvorvidt Taylors etikk spesifikt lar seg treffe av Stirners angrep, og hvorvidt vi ut fra et taylorsk utgangspunkt kan hjelpes av Stirners argumentasjon til å imøtekomme ”the issue of morality.”

⁴⁵ i underkapitlet ”Den ”rene” pliktetikk”.

⁴⁶ og vi tror vel Stirner i den grad hans filosofi om selvet virker overbevisende på oss, i den grad vi gjenkjenner oss selv i hans selvoppfatning?

3: Taylor kontra Stirner – filosofisk dyst

Jeg har lovet å diskutere Taylors og Stirners filosofier om selvet opp mot hverandre. I dette kapittelet akter jeg å holde hva jeg lover.

Moralens intersubjektivitet

Taylors filosofiske antropologi synes i utgangspunktet å stå i kontrast til Stirners forståelse av selvet. Ifølge Taylor er det en viktig del av det å være et selv å stå i moralske relasjoner. Dersom man vil forholde seg inngående til seg selv, kommer man ikke utenom det moralske rom. Identiteten krever avklaring av ens eget moralske ståsted. Å være et selv innebærer vedvarende etisk engasjement; den aktive situeringen i det moralske rom er overhengende livet gjennom. Hele tiden må identiteten bekreftes gjennom sin praksis. Og selvbekreftende mening er intersubjektivt belagt innenfor et moralsk fellesskap.

”...we come here to one of the most basic aspirations of human beings, the need to be connected to, or in contact with, what they see as good, or of crucial importance, or of fundamental value. And how could it be otherwise, once we see that this orientation in relation to the good is essential to being a functional human agent?”

Stirner kan dermed kritiseres for å operere med et individ i vakuum, et selv abstrahert vekk fra ethvert fellesskap - hvilket i realiteten er et ikke-eksisterende selv. Vi kunne si (for å riktig gi Stirner et stikk der det gjør vondt): Hans selv er en fiks idé, det har ingenting med virkeligheten utenfor tankenes verden å gjøre.

Viljens makt

Kontra denne argumentasjonen kan vi fremdeles hevde Stirners standpunkt. Som vi har sett, vil Stirner kunne kritisere Taylor for å blande sammen selvet med selvforståelsen. Selvet er tomt, det er ikke *noe* utover seg selv. Å være til stede som bevissthet i verden, er hva det vil si å være et selv. Det er ikke annet enn å være bevisst sin egen eksistens, og dette stiller ingen moralske krav. Hvordan man videre forholder seg til sin konkrete tilværelse er ikke avgjørende for *det å eksistere* i seg selv. Mot Taylors påstand om at subjektivismen bare kan oppstå intersubjektivt, hevder Stirner en form for ”ren” subjektivisme. Han stiller Taylors utfordring på hodet, og spør hvordan intersubjektivismen kan oppstå dersom man ikke godtar en ”ren” subjektivisme i bunnen.

”Hast Du aber Aufgaben, wenn Du sie Dir nicht stellst? So lange Du sie stellst, wirst Du nicht von ihnen lassen, und Ich habe ja nichts dagegen, daß Du denkst und denkend tausend Gedanken erschaffest. Aber Du, der Du die Aufgaben gestellt hast, sollst Du sie nicht wieder umwerfen können? Mußt Du an diese Aufgaben gebunden sein, und müssen sie zu absoluten Aufgaben werden?” (E&E:Anmärkung (Anmerkning til 3-Der humane liberalismus):19 (153:5))

”Men har du oppgifter, om du icke ställt deg sådana? Så länge du ställer dig sådana blir du icke fri från dem. Jag har ju inget emot ett du tänker och som tänkande skapar tusende tankar. Men du, som ställt dig vissa uppgifter, skall du icke åter kunne kullkatsa dem? Måste du vara bunden vid dessa uppgifter, ock måste de för dig vara absolute uppgifter?”

Dersom det er riktig som Taylor sier, at mennesket søker å avklare hvor det står i moralske spørsmål, så ligger det uansett noe i den enkelte som *vil* denne avklaringen. Stirner vil gjøre oppmerksom på denne basale viljen. Om det skulle ha seg slik at enkeltmenneskets basale vilje samsvarer med Taylors filosofiske antropologi,⁴⁷ kan vi likevel ikke underslå at det virker en *vilje* her. Og viljen kan i prinsippet snu, skifte mening, trekkes i andre retninger, ellers ville den ikke være en vilje i det hele tatt. Hvis det stemmer som Taylor hevder, at mine moralske vurderinger er bestemmende for min identitet, er ikke dette nettopp *fordi* jeg omfavner visse moralske vurderinger *med vilje*?

Stirner viser slik til en subjektivitet bakenfor intersubjektivismen Taylor taler om. De moralske vurderingene jeg foretar meg, de bevisst sterke vurderingene, må forstås som aktive. Da vil Stirner kunne spørre: Er jeg ikke aktiv i utførelsen av dem nettopp fordi jeg gir tilslutning ut fra egen vilje? Må vi ikke herfra anta en grunnleggende ”tom” subjektivitet aktivt til stede under moralske vurderinger?

Fra et stirnersk perspektiv kan Taylors kritikk snus. Taylor overser hvordan den subjektive viljen må innta en sentral plass dersom sterke vurderinger virkelig finner sted.

Diskusjon og utdyping

Hvis vi spiller ballen tilbake til Taylor, hvordan vil han treffes av det stirnerske innspillet? Lar han seg affisere? Taylor argumenterer tross alt for at dype (gode) moralske idealer fremstår inspirerende i subjektiv forstand; de får sin kraft gjennom appell til den subjektive viljen. En basal etisk tiltrekningskraft som oppleves subjektivt viktig, er en helt sentral bestanddel i Taylors tenkning. Kritikken av ”instrumentalistisk” etikk går nettopp på dette poenget. Etikk må dreie seg om mer enn å fastsette kriterier for hva som er ”riktig” handling. Uten at den etiske tenkningen berører den individuelle tilværelse direkte, uten at spørsmålet om det gode liv kan reflekteres innenfor etikken, forflater den til en snever pliktlære. En slik pliktlære når ikke dypt nok inn i det grunnleggende eksistensielle ved menneskets situasjon, og vil derfor ikke kunne gi helhetlig mening til et individs moralske stillingtagender.⁴⁸

Like fullt kan ikke Taylor gå med på at moralens fremtreden er noe valgbart. Dersom moralen kunne ses som en valgfri størrelse, som noe en kan komme utenom ved en ren

⁴⁷ hvilket Stirner slett ikke bekrefter, men som man rett som det er har en anelse om at stemmer (se underkapittelet ”Alltid freidig” i forrige kapittel).

⁴⁸ Se gjerne en parallell til Alasdair MacIntyres forsøk på å redde etikken fra Nietzsches knusende kritikk.

viljesakt, vil moralske vurderinger opphøre å være sterke. Moralen er meningsfull *fordi* den forplikter. Riktignok må subjektet selv etterleve moralens forpliktelser i praksis, men moralen gis ikke gyldighet av det unike subjekt alene. Moralen oppstår i et intersubjektivt moralsk rom - *derved* fremstår den forpliktende for det enkelte individ.

Taylors gjendrivelse av Stirner kan derfor ligge i denne påpekningen: Når Stirner hevder moralen som en valgfri størrelse, tenker han selvet ut av det moralske rom. Han får derfor ikke grep om moralens meningsfullhet. Det stirnerske selvet lar seg med andre ord ikke fylle med mening/identitet.

Dette taylorske tilsvaret er imidlertid enda ikke fullgodt. Hvorfor skal det stirnerske selvet orientere seg innenfor et moralsk rom, dersom det står på egne ben utenfor? Ifølge Stirner er jeg, subjektet, i stand til å avgjøre hvorvidt moralske spørsmål har gyldighet. Spørsmålet om min identitet omhandler hvem jeg *ønsker* å være. Man kommer ikke forbi at slik ønskende aktivitet innebærer vilje. I motsetning til Lockes sekundære sansekaliteter er moralske spørsmål derfor *viljesavhengige*, og dermed blir Stirners selvoppfatning relevant. Selvet må på et eller annet nivå *velge* moralens meningsfullhet.

Stirner tilbyr en meningsfull posisjon utenfor det moralske fellesskapet. Å kunne se seg selv utenfor det moralske rom lar deg erkjenne deg selv som suverent subjekt, slik at du bevisst kan velge hvilken identitet som gir best mening for deg. Dette kan gi deg en dypere form for livsbekreftelse enn den du får ved bare å følge inngrodde moralforestillinger, og derfor kan det være et givende trekk. Det fins et meningsfullt perspektiv hinsides moralens rike.

Vi kan, som jeg har vært inne på tidligere,⁴⁹ rette innvendingen spesifikt mot Taylors filosofiske antropologi. Dersom moralske intuisjoner finnes på nærmest instinktivt nivå hos alle mennesker, hva er det da som gir moralske intuisjoner forrang fremfor andre intuisjoner/instinkter (til dømes seksuelle sådanne)? Stirner tilbyr et syn på selvet hvor alle dets drivkrefter er sammenfallende. Selvet er ett, det har enig-het over seg. Taylor skaper en konflikt i selvet ved å fortrenge andre, potensielt viktige, drivkrefter fra subjektets identitetsfremmende sfære. Bunner ikke "the issue of morality" nettopp i denne fortrenghet av sider ved selvet? Det er ved at selvets mangfoldige ønsker og behov tilsidesettes til fordel for en "ren" moral, at konflikten i selvet spilles destruktivt ut. Dersom vi ønsker en inderliggjøring av moralen, dersom vi ønsker moralske idealer som er sant inspirerende og selvutviklende, må vi finne *klangbunn i selvet* for en slik livsbekreftende etikk.⁵⁰

⁴⁹ I underkapittelet "To innvendinger mot Taylor: 1. Klarer Taylors motivasjonsteori å bryte med "desires" som grunnleggende motivasjonsfaktor" i første kapittel.

⁵⁰ Kanskje er selvet alltid fylt av konflikt i dette henseende (hvilket kapitlet om Kierkegaard vil fokusere endel på. Les gjerne denne fotnoten som en forsmak.). Om dette er tilfelle, og jeg er parat til å gå med på det, er det like fullt viktig for livsbekreftelsen at denne *konflikten* fremstår meningsfull.

En slik oppsummering ville nok appellert til Max Stirner. I sin filosofiske antropologi har Taylor underkjent det unike ego. Han har tegnet opp en fiks ide om menneskenaturen, en idealisme som forteller oss at vi må foreta spesifikt moralske vurderinger for å være oss selv, når vi i virkeligheten er oss selv hele tida.

”Ich Meinesteils nehme Mir eine Lehre daran und will, statt jenen großen Egoisten ferner uneigennützig zu dienen, lieber selber der Egoist sein.” (E&E:Ich hab’ Mein’ Sach an Nichts gestellt:8 (7:3))

”Jag för min del har tagit lärdom därav och vill hållre än att oegennyttigt tjäna dessa stora egoister, själv vara egoist.”

Taylors subjektive idealisme

Stirner er gjennomgripende i sin idealismekritikk, men fremdeles har Taylors posisjon noe ved seg som gjør at den kan stå seg mot det stirnerske angrep. Taylors idealisme synes å være noe annet enn Stirners ”fikse idéer”. Han fremstiller en idealisme hvis mening utfoldes vis-à-vis et erfarende og handlende subjekt. Den taylorske *subjektive* idealismen fremstår livsbekreftende idet den tegnes opp innenfra, i selvet. Idealene bæres til skue gjennom en indre beskrivelsesprosess. Meningen med Taylors idealisme er ikke å uttrykke verdensåndens tale, snarere ytrer den seg i og av det enkelte handlende subjekt. Taylor er idealist idet han ser for seg idealer/verdier som melder seg med autoritet i selvet - idealismen blir *nettopp derfor* den subjektivt riktige posisjon. Den taylorske idealismen er fundert i subjektiv praksis. I dette perspektivet vil det livsfornektende være å *ikke* gripe til idealismen.

Vi kan da si at Taylors moralfilosofi heller enn å være en teori som skiller subjektets beveggrunner/drifter i høyere og lavere funksjoner (og dermed splitter den enig-het Stirner tilstreber), fungerer som en beskrivelse av hva som gjør moralske intuisjoner *særegne*. Taylor vil forklare hva moralske intuisjoner egentlig er (som andre intuisjoner ikke er) - hvordan de moralske intuisjonene virker i oss. I stedet for å forfekte en metafysikk distinksjon som tilsier at de moralske intuisjonene er objektivt viktigere for selvet enn andre intuisjoner, kan vi se for oss at de moralske intuisjonene melder seg på en særegen måte, med en egen slags tiltrekning (som ikke kan gjenfinnes i f.eks. kjødelige drifter).

Selvet må kunne ”vokse” på den. Det synes meg lite lovende å møte en konflikt i selvet ved ganske enkelt å avvise visse av selvets krav. Langt mer mening gir det å omfavne selvets mangesidighet uten fornektelse. Poenget er ikke at dette skal skje konfliktløst, men at konflikten slett ikke løses ved på uærlig vis å holde sider ved selvet utenfor. ”The issue of morality” er en uholdbar spenning mellom moralske imperativer på den ene siden og livsutfoldelsen på den andre. Om filosofien skal ha noe å tilby her, er det å bidra til å erstatte denne usunne spenningen med noe mer konstruktivt. Dersom konflikten i selvet kan oppleves som givende heller enn livsfornektende, har tenkningen bidratt mye.

Moralske intuisjoner og kjødelige drifter er kvalitativt *forskjellige*,⁵¹ det er ikke det samme som å si at de står i objektiv relasjon til hverandre som høyere- og laverestående.

Jeg har nå kommet frem til en ”mild tolkning” av Taylor som gjør mye ut av hans subjektive idealisme og toner ned det pliktetiske aspektet tilsvarende. For at den moralske idealismen skal fremtre overbevisende, for at moralen skal virke sant inspirerende, har jeg funnet det tiltrengt å ta strengheten ut av moralens forpliktende karakter. Taylor har svært godt beskrevet hvordan selvet tiltrekkes den moralske idealismen. Å innta en selvbekreftende holdning medfører en vending mot det moralske rom. Dersom Stirner motsetter seg en slik idealisme, forfaller han til en tenker som ikke vedkjenner seg ideenes subjektive meningsfylde. Han blir da en enkel naturalist som ikke registrerer bevissthetens væren-i-verden. Den ”myke” idealismen er vel når det kommer til stykket intet annet enn anerkjennelsen av det erfarende subjektets tilstedeværelse *i verden*. Å ikke åpne seg for en slik idealisme, ville være å se bort fra bevissthetens unike tilstedeværelse. Det ville være å objektivere selvet fullstendig. Dette er vitterlig ikke Stirners anliggende, og en god forståelse av Stirner, en lovende anvendelse av Stirners filosofi, vil derfor åpne seg for en idealisme av Taylors art.⁵²

Stirner har noe å bidra med, som Taylor ikke virker tilstrekkelig observant på. Erkeindividualisten tilbyr et perspektiv hvorfra selvet opplever seg fristilt fra moralske fordringer. Han argumenterer for at dette perspektivet gir oss en innsikt *utover* idealismen. Egoismen tilfører selvet enig-het, en fornemmelse av at selvet består tross idéenes forgjengelighet i ens sinn. Dersom vi tolker Stirner slik jeg har gjort, som åpen for vendingen mot subjektivt meningsbærende idealisme, kan ikke Taylors argumenter brukes til å gjendrive ham. Om egoismens perspektiv gir selvet bekreftelse, er det ikke et motargument at også den moralske idealismen er selvbekreftende. Heller ser det ut til at vi bør forsøke å kombinere disse to innsiktene. De peker begge tilbake på selvet, og kan følgelig, i et subjektivt perspektiv, ikke fungere som gjensidig utelukkende motsetninger.

Oppsummering så langt

A: Stirner gir grunn til en drabelig kritikk av Taylor. Subjektet bør tilkjennes en suverenitet Taylor ikke synes villig til å gi det. En hovedtese i denne oppgaven er at ”the issue of morality” vil bli påtrengende dersom denne subjektets suverenitet ses bort fra. For at den moralske idealismen skal være subjektivt givende, må subjektet gis rom til å *ville* den. Et ståsted hvorfra subjektet kan ville moralen (liksom man *vil* sine andre tilbøyeligheter),

⁵¹ En annen gang kunne jeg tenkt meg å problematisere også dette, men det blir altfor forvirrende for oppgavens gang å skulle prioritere dette her.

⁵² Forutsatt at min tolkning av Taylors idealisme er riktig. Er den det ikke bør vi, etter prinsippet om beste redegjørelse, moderere Taylor på dette punktet (se underkapittelet ”Filosofiske innvendinger” i neste kapittel).

synes nødvendig for å gi moralen kraft og klangbunn i selvet.⁵³ Opplevelsen av å være et selv er forbundet med innsikten i å besitte en suveren vilje. Selvet mister noe ved ikke å kunne hvile i sin egen suverenitet.

B: Taylor gir grunn til en drabelig kritikk av Stirner. Stirner kan ikke motsette seg den subjektive idealismens meningsfylde uten å begrense det selvet han så uttrykkelig ønsker å styrke.

C: Taylors spesielle form for idealisme, subjektivt og praktisk fundert, kan overleve kritikken (**A**). Dersom vi tolker Taylor "mildt", ser det ut til å være plass til en basal subjektiv vilje innenfor hans filosofi.

D: Stirner kan komme seg unna kritikken (**B**) ved å åpne seg for at idealismen fungerer innenfor et medvitende egoistisk perspektiv. Dersom det er riktig som Taylor beskriver, at idealismen konstitueres av selvets væren-i-verden,⁵⁴ blir det viktig også for en stirnersk medvitende egoist å oppsøke den. Egoisten vil riktignok ikke oppgi sitt amoralske grunnperspektiv, for dét har *også* en selvbebreftende funksjon, men han vil i tillegg ("oppå" sin egoistiske grunnholdning, så å si) ta idealismen innover seg. Den *vil* han ikke komme forbi i praksis.

Jeg har forsøkt å få frem hvordan selvet på en og samme tid vender seg i to retninger, mot sitt "tomme" indre og mot den identitetsfremmende moralske idealismen.⁵⁵ Å anerkjenne begge disse bevegelsene synes meg nødvendig for å kunne fastholde selvet. Likevel kan det fortone seg som om jeg har kjørt meg fast her. Hvordan kan det ha seg at selvet opptrer paradoksalt på denne måten? Hvordan får jeg det til å gå opp, at selvet både er fristilt fra idealismen og ikke kommer utenom den på samme tid?

Hvis jeg vil forfekte en slik paradoksalt posisjon bør jeg utrede nærmere for hva jeg legger i den. Jeg aksepterer at leseren kan ha problemer med å følge meg. Derfor skal jeg prøve å gi en mer inngående beskrivelse av dette "dobbelte" selvet min diskusjon så langt har ført til. Det vil forhåpentligvis snart bli enda tydeligere hvor jeg vil, og kanskje vil den perspektivistiske tilnærmingen jeg skal skissere overskride det merkelige ved min konklusjon. Kan vi håpe på at dette peker mot den "epistemiske gevinsten" vi trakter etter for å komme "the issue of morality" i møte?

⁵³ Denne grunnleggende innsikten hos Stirner er lett å overse for den som godtar moralen a priori. Dagens etiske klima lider under "the issue of morality" fordi selvet er splittet mellom sitt moralske og sitt egoistiske jeg.

⁵⁴ Her viser jeg til kapittel 1, og stoler på at Taylor overbeviser leseren performativt. Dersom man opplever tilværelsen preget av sterke vurderinger, peker Taylor åpenbart på noe aktuelt.

⁵⁵ Denne fremstillingen har ikke minst vært motivert av mine egne subjektive tildragelser. Jeg finner resonans i min egen væren-i-verden for både Taylors og Stirners syn, og det har derfor vært overhengende viktig å forsøke å finne ut av hvordan jeg kan foreta begge disse filosofiske vendingene samtidig.

4: Studentens Staylor – Et alkymistisk prosjekt

Syntesen

Med denne tolkningen av Taylors idealisme, er ikke den taylorske moralfilosofien lenger fremmed for Stirners selvoppfatning. Heller enn å se Taylors og Stirners utredninger for selvet som motstridende (slik jeg begynte diskusjonen), kan vi nå forstå dem som *utfyllende*. Det stirnerske tomme selvet kan nå, heller enn å representere en fornektelse av menneskets sosiale dimensjon, stå som en *forutsetning* for den taylorske identitet. Det tomme selv er det som til enhver tid står klart til å "fylles med" identitet. Å betrakte selvet på en slik dobbel måte kan hjelpe oss til et dypere syn på selvets mangeartethet. I sin tur kan dette gi kraft til å imøtegå "the issue of morality." Å gjøre rom for en stirnersk selvoppfatning gir forhåpninger om en mindre "klam" og fremmedgjørende moral, samtidig som et taylorsk identitetsbegrep opprettholder forbindelsen til det meningsbærende ved tilværelsens forpliktende sider.

Vi kan for ordens skyld tillegge de to beskrivelsene av selvet ulike nevnelser, noe som vil gjøre det ryddigere å behandle forholdet mellom dem videre:

1. Det tomme selv, hentet fra Max Stirner, kan vi heretter kalle *0-selvet*. Dette er altså en suveren subjektivitet: Selvet løsrevet fra andre fenomener. Det er selvet slik det fortoner seg for en rent værende, hvilende-i-seg-selv, eksistens - subjektet som opplever seg selv "forut for" en observerende stilling. 0-selvet er uavvendelig seg selv hele tiden; det er et selv som forblir tross forandring. Det er uforanderlig satt under den evige bestemmelsen *her og nå*, og går forut for *handlingene* ved ikke å være definert av dem.
2. Det situerte selvet, hentet fra Taylor, et selv som fyller seg med mening gjennom orienteringen i det moralske rom, kan vi heretter kalle *+selvet*. +-selvet svarer til en vurderende forbindelse til omverdenen. Omverdenen har betydning for subjektet, og +-selvet evaluerer og utvikler seg ved hjelp av moralske idealer. Det er et selv i stadig forandring, som hele tiden, hele tiden her og nå, *blir* til noe annet (nemlig seg selv).

Jeg har i det foregående forsøkt å vise hvordan det gir mening, rent subjektivt, å ta til seg disse to selvoppfatningene på en og samme tid. Jeg skal nå utbrodere synet ved å eksplisere det perspektivistisk, dvs. jeg vil formulere en tese om at disse selvoppfatningene ikke er ulike ontologiske størrelser, men snarere to perspektiver på / beskrivelser av selvet.

Å se +-selvet og 0-selvet som ontologiske størrelser er problematisk, for i så fall synes deres definitoriske motsetninger uoverkommelige. Hvordan kan selvet være definert både som situert i det moralske rommet og som uvedkommende moralske forpliktelser samtidig? Både 0-selvet og +-selvet foregir å være *selve selvet*. De er to ulike oppfatninger av selvets vesen. Om min foregående argumentasjon medfører riktighet, slik at det gis rom

for en 0-selvoppfatning innenfor +-selvet og en +-selvoppfatning innenfor 0-selvet, er dette fremdeles bare gyldig på *subjektiv* basis. Det er som oppfatninger/opplevelser av selvet at de to ulike beskrivelsene har noe å tilby. Like fullt er de definert på kontrastivt grunnlag: Å være et selv beskrives som henholdsvis moralsk situerthet (+-selvet) og amoralisme (0-selvet). Av den grunn finner jeg det ufruktbart å se +-selvet og 0-selvet som ulike ontologiske størrelser. Jeg vil holde fast ved at begge er beskrivelser av selve selvet.

Hvis det ikke dreier seg om to ontologiske størrelser, hvordan kan jeg da fastholde begrepene? Å legitimere to ulike oppfatninger av selvet, som ikke begge kan være objektivt virkelige, må slik jeg ser det gjøres rent subjektivt. Dvs. måten å finne ut om selvoppfatningene er relevante på, er ikke å undersøke hvorvidt de korresponderer med selvet *som tankens objekt*, men om de gir gjenklang i den subjektive *erfaring*. Forhåpentligvis har jeg i det foregående klart å vise hvorfor både +-selvet og 0-selvet har subjektiv relevans. Dette er min beveggrunn for å fastholde dem som subjektive oppfatninger. Her kan jeg bare håpe å ha gitt leseren en performativ effekt; dersom jeg har resonnert overbevisende omkring 0-selvet og +-selvet, vil leseren liksom meg ikke kunne utelukke verken den ene eller den andre selvoppfatningen.

Det jeg med andre ord hevder, er at det samme selvet ytrer seg på to forskjellige vis samtidig. Dette kan det gjøre fordi det er just hva det er: Selvet, et subjektivt fenomen. De rasjonelle lover vi regner med når vi omtaler objekter trenger ikke gjelde for selvet (som Taylor har vært inne på, jf. underkapitlet "Identitet og moralsk realisme" i kapittel 1). Selvet er ikke den ene eller den andre objektive størrelsen, selvet er det "jeg" er. Det er hva jeg kommer frem til når jeg tar fatt i min spesifikke tilværelse. Satt på spissen kan vi si, som Sartre ga uttrykk for, at selvet ikke følger kontradiksjonsprinsippet. Det er hva det opplever å være, uansett om opplevelsen er motsetningsfull.

I praksis tilsier dette standpunktet en perspektivistisk holdning vis-à-vis selvet. Både 0-selvet og +-selvet er gyldige perspektiver - ingen av dem bør underslås. Det moralske rom er livsbekreftende, men har ikke enerett på å være det.

Dersom jeg slik kan driste meg til å hevde at jeg har utlagt en syntese av Max Stirners og Charles Taylors filosofier om selvet, er mitt ambisiøse prosjekt vellykket i den grad syntesen gir en faktisk epistemisk gevinst fremfor de gjeldende filosofenes egne posisjoner.⁵⁶ Jeg mener at diskusjonen så langt har vist at en viss epistemisk gevinst er å

⁵⁶ Den oppmerksomme leser vil kanskje registrere at jeg her fører Taylors begrep om epistemisk gevinst inn på et felt Taylor selv ikke har vurdert. Taylor benytter begrepet i en utredning for hvordan kognisjonen hjelper oss til å overkomme indre (moralsk) forvirring. Det er nærliggende å tolke dette som at en epistemisk gevinst i moralske spørsmål oppnås gjennom en bedre oversikt over det moralske rommets objektive beskaffenhet. Jeg har imidlertid tatt skrittet inn i en subjektiv perspektivisme, der hva som er relevant fremkommer subjektivt. Derved får Taylors begrep en annen

hente i det at filosofien om selvet nå åpner tilstrekkelig for en gjennomgripende subjektiv forståelse (hvilket Taylor opprinnelig kunne hevdes å mangle), og dessuten i det at "myk" idealisme (som Stirner i utgangspunktet ikke orienterte seg mot) lodder dybden i å leve som handlende menneske. Skal man ta *selvet* på alvor, bør man tillate å se seg selv både innenfor og utenfor bestemmelsen det moralske rom / "idealismen". Å ikke ta begge disse "fordringene" fra selvet, resulterer i moralsk tilkortkommenhet.

+selvet alene mangler det suverent egoistiske perspektivet: Jeg lever her og nå, jeg er på mitt beste når jeg fornøyes over min egen eksistens og holder denne uendelig verdifull. +-selvet trenger 0-selvet, nærmest som en moralsk kilde. Fra +-selvets perspektiv blir 0-selvet et "ideal" å vende seg til dersom "the issue of morality" blir for påtrengende. Det blir en påminnelse om at de moralske idealene er til *for meg* / for mitt gode liv, og ikke bare omvendt.

0-selvet alene, på den annen side, mangler +-selvets meningsfulle kobling til omverdenen. For å kunne bli *noe*, utover sitt tomme utgangspunkt, må 0-selvet "tre inn i" +-selvet. Moralsk, meningsskapende handling er tilgjengelig for 0-selvet i den grad det aksepterer å la seg "forme" til et +-selv. Å kun innta 0-selvets perspektiv, å utelukke +-selvet, gir dermed ingen avspenning på "the issue of morality". Moralens fordring blir fullstendig uinntagelig for 0-selvet alene. Dersom man som levende menneske kjenner moralens krav på kroppen, gir ikke 0-selvets perspektiv alene noe å møte disse med. Et "dobbel" selv, en selvets "dobbelbevegelse", synes derfor mest fruktbar.

Tre gevinster av syntesen

Jeg ser ytterligere tre problemer (ett hos Taylor, to hos Stirner) vi ved hjelp av syntesen kan skvære opp i. Svarene på de to første er nært forbundet med diskusjonen over - de sier oss noe om hvordan 0-selvet og +-selvet forholder seg til hverandre. Svaret på det tredje leder oss rett tilbake til oppgavens hovedambisjon: Imøtekommelsen av "the issue of morality". For lettvinthets skyld velger jeg å kalle posisjonen jeg har lagt frem, syntesen av Stirner og Taylor, for "Studentens Staylor".

implikasjon. Ut fra den argumentasjonen jeg har ført, kan vi eksplisere: En epistemisk gevinst ligger i en overvinnelse av indre forvirring, og dette skjer ved en dypere forståelse av selvet. For Taylor henger dette sammen med orienteringen i det moralske rommet. For posisjonen jeg er i ferd med å fremlegge innbefatter det imidlertid anerkjennelsen av 0-selvet. Fra +-selvets perspektiv kan denne anerkjennelsen gjerne beskrives som en ny slags orientering i det moralske rommet (som jeg skal komme inn på), men i alle tilfelle medfører posisjonen at en perspektivistisk holdning til selvet opptas. Om dette virkelig er en dypere selvoppfatning, i +-selvets perspektiv en bedre situering innenfor det moralske rommet, er det fordi det er et tilsvarende svar til eksistensiell forvirring omkring selvets beskaffenhet. I den anledning tillater jeg meg å videreføre Taylors begrep om epistemisk gevinst inn i syntesen.

1. Taylor hevder at man må foreta sterke vurderinger for å være en fullbyrdig person. Å være en person er altså direkte knyttet til sterke vurderinger. Jeg må da reise spørsmålet: Er ikke et menneske som ikke foretar sterke vurderinger (til enhver tid) også en person? Det virker søkt å si at man bare er en person idet man foretar sterke vurderinger, og ellers ikke. Taylor ønsker nok ikke å hevde dette; som jeg har vært inne på tidligere handler det for ham om *personlig dybde*. En person som i stor grad er bevisst det moralske rom, som i stor grad åpner seg for sterke vurderinger, har dybde i personligheten. Like fullt kan det innskytes at Taylor har et filosofisk problem her. Siden han definerer personlig identitet opp mot de sterke vurderingene, blir det vanskelig rent ontologisk å se at en person kan eksistere uten at de sterke vurderingene er tilstedeværende. Dersom kontrasten mellom dyp og grunn personlighet skal være relevant, må det gis en bestemmelse som også den grunne personligheten kan være i besittelse av selv-identitet ut fra. Det må gis en forståelse for at også den (helt) grunne personen er et selv.

Studentens Staylor tilbyr her en løsning. Når Taylor snakker om at et menneske kan være mer eller mindre person, dreier dette seg om +-selvet. Man kan fylle +-selvet med mer eller mindre mening. I alle tilfelle eksisterer 0-selvet, slik at personlig eksistens for 0-selvet ikke avhenger av sterke vurderinger. For +-selvet er det et spørsmål om mer eller mindre, for 0-selvet er det snakk om enten-eller. Alt etter hvordan vi spør om selvet, vil vi fokusere på det ene eller andre perspektivet.

2. Stirner hevder at alle mennesker egentlig er egoister; samtidig opererer han med motsetningsparet egoisme-idealisme. Idealister er umedvitende egoister, sier Stirner. Spørsmålet for den kritiske leser gjenstår: Hvorfor skal det være et poeng å være medvitende om sin egoisme, dersom man like fullt er fullgod egoist som idealist? Dersom egoismens viljesimpuls er den eneste motiveringsinstans, gjør det vel ingen forskjell, for subjektets vedkommende, om egoismen driver en til å bli idealist eller medvitende egoist? Det er vel uansett bare å være egoist, hvilket man i alle tilfelle er, som teller. Hvorfor skal man i det hele tatt bry seg med skillet egoisme-idealisme?

Studentens Staylor kan her klargjøre verdien av Stirners analyse. 0-selvet er alltid "egoist". 0-selvet er den *viljen* forut for våre handlinger som knytter handlingene til oss. Det er rent "ego", verken mer eller mindre. Egoisme betyr å *være* denne viljen. Alle idealistiske termer gis til individet i +-selvets perspektiv. "Hard" idealisme (for eksempel av Hegels type) er uten forståelse for den basale subjektive viljen, og utgjør derfor en særegen dårlig måte å orientere seg i det moralske rom på. Som tilhenger av fikse ideer henger man seg opp i visse størrelser, og får ikke tak på helheten i ens eget liv. Mot dette holder Stirner, og

Taylor, en mer ydmyk tilnærming. Vær konstant åpen for å tilføye innhold til +-selvet! Det vil gi et rikere liv, en sterkere opplevelse av å være et selv - av å være til stede som en kraft i verden. 0-selvet gledes jo nettopp over dette. Slik blir det å være et aktivt +-selv også ønskelig for 0-selvet.

3. Stirner hevder også at man kan slavebindes av sine kroppslige lyster. Dette er en vel så reduserende tilstand for selvet som å la seg binde av ånden/de fikse ideene. Hvordan er dette mulig om min egen vilje aldri kan utfordres av en *meningsfull* idealisme? Hvordan kan min vilje, innenfor et egoistisk perspektiv, noensinne stå i strid med mine umiddelbare lyster?⁵⁷

Igjen kan jeg peke ut en løsning ut fra min ambisiøse syntese, Studentens Staylor. Å leve et (subjektivt) godt liv er å suge til seg næring fra alle tilgjengelige kanaler. Alt som bidrar til selvet, er godt for selvet. Det å være, å kjenne at man er til, er å være et 0-selv. For *leve ut* seg selv, må en ta livets mange kvaliteter innover seg. I Stirners provoserende språkbruk: Man må ta til seg "eiendom". Dette innebærer blant annet å fylle +-selvet med mening, å orientere seg i et moralsk rom. Man går glipp av noe, som selv, ved ikke å ta denne dimensjonen ved livet på alvor. Det betyr ikke at man ikke kan leve sterkt og interessant uten å posisjonere seg i det moralske rommet - for andre kanaler er tilgjengelige. Vår grunnleggende vilje er ikke kun orientert mot den moralske idealismen, det gis mening i bare å være en vilje uten forpliktelser. Man kan være seg bevisst, og inngå i relasjoner med omverdenen, uten å handle idealistisk/moralsk. Diverse drifter og lyster binder en sammen med virkeligheten på andre måter. Det betyr imidlertid at det alltid er givende å vende seg til det moralske rommet, at det fins god grunn til å gjøre det. Dette gir et (subjektivt) svært tiltrekkende grunnlag for moralens verdi/eksistens. Moralen melder seg som en sterk motivering ingen av oss synes å komme unna, men den har ikke lenger status som en metafysisk bestemt *nødvendig bestanddel* av den personlige identiteten.

En pliktetiker vil kanskje hevde at moralen her er gitt for liten plass, i og med at den ikke lenger har nødvendighetskarakter. Jeg oppfatter det dog slik at denne subjektivt belagte moralen har langt sterkere tiltrekningskraft (på min subjektive vilje) enn en objektivt belagt pliktetikk har. Moralen er hos Studentens Staylor blitt mer inderliggjort, mer subjektivt gyldig, enn den fremstår innenfor en pliktetisk ramme. For Studentens Staylor blir det inspirerende å favne om og spille seg ut mot moralen gjennom et mangslungent liv.

⁵⁷ Dette er et problem som stadig påpekes av Stirners kritikere, og mitt inntrykk er at dette er hovedårsaken til at Stirner gjerne utlegges som en anti-åndelig umiddelbarhetens filosof uten utsikt for kvalitative distinksjoner.

Idealismen får gjenskinn i den subjektive viljen. Slik blir den ikke en tvangstrøye. "The issue of morality" gis dårlige vekstkår.

Har jeg så gjendrevet "the issue of morality" en gang for alle? Som det vil fremgå av neste kapittel, mener jeg slett ikke å ha utført noen slik bragd. Mitt lille triks å belegge moralen subjektivt, gjør det enda viktigere å *involvere seg selv*, å sette seg selv på spill, i sin moralske orientering. Moralens fordringer er så langt fra forhåndsgitte; å ta dem innover seg krever villighet til å oppsøke livet. Det kan synes som om det paradoksale ved Studentens Staylor posisjon bare kan forløses ved et hopp inn i det levde liv.

Før jeg går inn på dette, hvilket Søren Kierkegaard vil være meg til stor hjelp med, skal jeg imidlertid ta opp et par andre umiddelbare innvendinger mot Studentens Staylor. De går ut på hvorvidt posisjonen evner å syntetisere Taylor med Stirner, eller om den tvert imot går glipp av noe essensielt ved disse filosofenes innsikter.

Filosofiske innvendinger

Studentens Staylor er ikke i full overensstemmelse med verken Taylor eller Stirner slik de fremstår i sine verker. Det er heller ikke meningen. Jeg anerkjenner tekstuelle uoverensstemmelser med Studentens Staylor i både Stirners og Taylors tekster. Stirner er anti-idealist på sin hals. Taylor går ikke god for moralens valgbare karakter og er således ingen ekstremindividualist ala Studentens Staylor. Slik Studentens Staylor argumenterer er dette *mangler* ved de to filosofenes tanker. Poenget er ikke å følge dem helt ut, men å kombinere deres relevante innsikter på best mulig måte. Det blir da nødvendig å moderere deres synspunkter for å vinne en epistemisk gevinst. Dersom leseren går med på min argumentasjon (det er det slett ikke sikkert man gjør), er man enig i at Studentens Staylor overfor "the issue of morality" representerer en slik gevinst.⁵⁸ På tross av de tekstuelle innvendingene mot å tolke Studentens Staylor inn i både Taylor og Stirner, kan man derfor hevde at posisjonen kvalifiserer til en syntese av de to. Disse tekstuelle problemene anser jeg irrelevant for prosjektet Studentens Staylor, da Studentens Staylor allerede medfører en rettesettelse av de gjeldende påstandene. Det er dette jeg mener med å kalle Studentens Staylor et "alkymistisk prosjekt". Jeg trekker ut den "essensen" jeg finner viktig både hos Taylor og Stirner, for så å kombinere disse i en herlig miks av gull og visdom.

Hva jeg derimot ikke kan komme utenom er de filosofiske innvendingene som reiser seg mot Studentens Staylor. Dersom Studentens Staylor *selv* er fylt av indre forvirring, lar det seg hevde at den epistemiske gevinsten ikke er reell. La meg derfor gå Studentens

⁵⁸ Den oppmerksomme leser vil for øvrig legge merke til at jeg i denne oppgaven ikke problematiserer Taylors tanke om at en "epistemisk gevinst" gir fremgang i moralske spørsmål. Det er av rent plassmessige grunner jeg ikke gjør en slik avløper, og heller velger å la Taylors argumentasjon bli stående. Å komme til bedre klarhet i moralske spørsmål skjer gjennom å overkomme, eller iallfall pragmatisk formidle mellom, indre uoverensstemmelser i ens egen posisjon.

Staylors filosofiske grunnlag nærmere etter i sømmene. Kan det være at de modifikasjonene Studentens Staylor gjør overfor Taylors filosofi, og likeledes overfor Stirners, ikke står seg? Er det noe vesentlig som går tapt ved syntesen, enten på den ene eller andre siden? Fører Studentens Staylor til epistemisk tap heller enn gevinst?

Spørsmålet er todelt, og omhandler Studentens Staylors forhold til **1.** Taylors filosofi og **2.** Stirners tenkning. Jeg skal ta dem for meg i rekkefølge.

1. Studentens Staylor kontra Taylor

Fra Taylors filosofi om selvet har Studentens Staylor hentet +-selvet. Med dette begrepet mener vår sprettopp-filosof å hegne om selvets idealistiske kobling til det moralske rom. Ivaretar dog virkelig syntesen denne innsikten? Eller utvanner Studentens Staylor det taylorske selvet i den grad at det vaskes vekk? Ifølge Taylor henger jo selvet *uvederlig* sammen med selvforståelsen. Var ikke Taylors idealistiske kobling opprinnelig uttrykk for at intet selv (0-selvet, f.eks.) er mulig uten selvforståelsen? Når Studentens Staylor hevder et annet perspektiv på selvet - et perspektiv som unnslipper Taylors moralske rom - som både mulig og ønskelig, underminerer han ikke da hele grunnlaget for det taylorske selvet? Var ikke poenget for Taylor nettopp at selvet ikke *kan* komme utenom det moralske rom?

Og videre, dersom vi godtar Studentens Staylors avvisning av en objektiv garanti for moralske verdier, er ikke dette også et problem for Taylors kognitivisme? Taylors positive innstilling til intersubjektiv etisk diskurs hviler på antagelsen av at vi alle beveger oss i et felles, objektivt gitt moralsk rom.

Hos Studentens Staylor er riktignok ikke moralen objektivt belagt. Moralens får sin berettigelse ut fra subjektets møte med omverdenen, fra en bevissthet i subjektet.⁵⁹ Etikken er til stede som en kraft i verden, noe som melder seg for subjektet, men er ikke *med nødvendighet* knyttet til enhver subjektiv eksistens. Subjektet må *åpne seg* for en moralsk livsanskuelse for at denne skal fremtre med mening. Moralens/idealismen er meningsfull i den grad subjektet selv *vil* den.

Muligens er det riktig å si at forskjellen på Taylor og Studentens Staylor er at Taylor er moralsk realist, mens hans avlegger er moralsk instrumentalist. Moralsk realisme betyr her overbevisningen om at moralen eksisterer som et trekk ved den objektive virkelighet. Moralsk instrumentalisme viser i denne forbindelse til overbevisningen om at moralen trer i kraft som følge av en subjektiv viljesakt; moralen er konstruert av selvet for å dekke et (i dette tilfellet indre) behov. Poengteringen av det *indre* i behovet er en avgjørende forskjell på Studentens Staylor og den naive moralske instrumentalismen Taylor går i rette med. Studentens Staylor er ingen reduksjonist overfor moralen, han tror ikke moralens gyldighet

⁵⁹ En tanke også Søren Kierkegaard har vært inne på, hvilket jeg kommer til i neste kapittel.

kan tilbakeføres til en annen drift i mennesket (overlevelsestrangen e.l.). Han anerkjenner moralens sterke drivkraft i seg selv, en dimensjon ved den menneskelige eksistens det er verdt å vende seg mot. Han trekker dog ikke derfra den konklusjon at moralen er ufravikelig.

For Studentens Staylor er moralen instrumentell i *subjektiv forstand*; den er et uttrykk for selvets livsbekreftelse. Men moralen er livsbekreftende just *fordi* den er noe eget. Den har noe særegent å tilby subjektet. Moralske intuisjoner har en egen virkekraft i selvet - en livsbekreftende gnist, om du vil. Imidlertid har også andre indre drifter virkekraft. Det er subjektivt fattbart at alle drivkrefter i selvet er dypt viktige. Taylor kan beskyldes for å forflate til en ren pliktetiker fordi han ikke tar steget fullt ut i å koble moralen til selvet. Studentens Staylor er ingen pliktetiker, snarere en "viljes-etiker". Ved at moralen gjøres til gjenstand for viljen, fratas "the issue of morality" sin tyngde.

Jeg er ikke endelig sikker på om begrepsparet realisme-instrumentalisme er det beste å fatte Studentens Staylor på. Det kan heller virke som om Studentens Staylor overskrider hele motsetningen. Moralens virkelighet, men subjektivt sett. Den er instrumentell for selvbekreftelsen, men i kraft av å ha egenverdi. Når jeg har benyttet meg av begrepsparet over, er det mer for å antyde retningen Studentens Staylor går i, enn for å feste ham ved begrepet instrumentalisme. En videre diskusjon av denne problematikken kunne vært interessant, men jeg kan ikke ta meg plass til det i denne omgang.

Angående spørsmålet om hvorvidt Studentens Staylor ivaretar Taylors kognitivism, vil jeg her bare antyde et bekreftende svar. Selv om det moralske rom hos Studentens Staylor gis en instrumentell funksjon overfor subjektet, representerer denne idealismen fremdeles en intersubjektiv meningshorisont. Kritikere kan argumentere for at kognitivismen henger nøye sammen med den moralske realismen, noe jeg ikke nødvendigvis går god for.⁶⁰ Siden jeg hevder at Studentens Staylor uansett overskrider motsetningen mellom moralsk realisme og instrumentalisme, er dette uansett ikke en avgjørende kritikk. Jeg registrerer imidlertid dette som en interessant kilde til videre diskusjon.

2. Studentens Staylor kontra Stirner

Studentens Staylor ønsker å kombinere et stirnersk tomt selv med moralsk engasjement. Spørsmålet som da dukker opp, er hvorvidt 0-selvet beholder den uavhengigheten Stirners "der Einzige" besitter. Om jeg-et kan bestemme sin egen moral, hvor passer det moralske

⁶⁰ jf. en tilsvarende debatt om vitenskapelig realisme kontra vitenskapelig instrumentalisme. Tilhengere av vitenskapelig instrumentalisme hevder man ikke trenger realismen for å bevare rasjonaliteten/verdien av vitenskapelig tenkning.

rom inn? Hva blir det moralske rom overfor en stirnersk egoist annet enn en fiks ide som definerer subjektet i objektiverende termer?

Studentens Staylor går med på at det moralske rom er en idealisme. Det moralske rom beskrives jo også av Taylor som en forestilling i hans hode, et bilde å ta i bruk for å gripe noe viktig. Studentens Staylor vil si: Stirner har selv sparket bena vekk under en prinsipiell motstand mot idealisme av denne art. Stirner hevder individet står fritt til å definere sin egen moral. Ingenting skulle da være i veien for at en stirnersk egoist setter seg fore å forstå sine reaksjonsmønstre, å analysere hvilke handlinger som er meningsfulle for ham selv. Idet man søker å stille opp en meningsfull moral, har man godtatt *sterke vurderinger*. Man appellerer til moralske intuisjoner i vid forstand. Metaforen om det moralske rom gir således mening også innenfor et egoistisk perspektiv. Slik er det ingenting i veien for å gjøre plass til +-selvet mens man samtidig beholder 0-selvets basale virkekraft.

En livsbejaende moral?

Jeg har i det ovenstående formidlet mellom Taylors og Stirners metaetiske posisjoner. Det de to filosofene har grunnleggende felles er interessen for å se selvet i lys av moralen. Stirners kobling er negativ; en radikal refleksivitet innebærer for ham en fornektelse av moralens objektive gyldighet. Taylors kobling er derimot positiv; nettopp fokuset på selvet gjør den moralske livsanskuelse meningsfull. Ifølge min fremstilling evner ingen av dem å overtrumfe den andres argumenter. Utfallet av å prøve argumentene opp mot hverandre har blitt en syntese av posisjonene. Denne syntesen, som jeg har valgt å kalle Studentens Staylor, har fra Stirner beholdt en form for radikal refleksivitet hinsides moralens dimensjon. Dette er en selvbevissthet som adskiller seg fra sine omgivelser. Jeg mener at verdien av denne slags selvmedvit ikke bør underslås. Ethvert etisk perspektiv som vil fremstå inspirerende for det handlende individ i det lange løp - som livsbejaende vil imøtegå "the issue of morality," - bør ta opp i seg dette elementet av erkeindividualisme.

Stirner er tiltrekkende fordi han tilbyr selvet enig-het. Alle sider ved selvet sammenfaller i Stirners subjektivisme. Alle instinkter er likeverdig grunnlagt i *selvet*, alle sider ved tilværelsen kan gjøre seg subjektivt gjeldende. Ingen deler av selvet må undertrykkes for at selvet skal være "tro mot seg selv/sitt lodd i livet." Studentens Staylor tar hensyn til dette, samtidig som han beholder Taylors positive kobling til moralen. Slik rustet han oss til å oppsøke og leve ut en positiv identitet.

Metaperspektivet

Jeg har introdusert to begreper (0-selvet og +-selvet) som betegner to ulike perspektiver på selvet. Jeg har forsøkt å vise hvordan disse perspektivene ikke nødvendigvis må betraktes som gjensidig utelukkende, men heller som utfyllende hverandre. I så fall kan

grunnleggende innsikter hos to så ulike filosofer som Max Stirner og Charles Taylor kombineres. Jeg håper ved dette å ha oppnådd en epistemisk gevinst som ruster meg til å ta de moralske fordringene jeg møter som handlende individ. Er det dog overhodet mulig å annektere et slikt "metaperspektiv" som omfavner to ulike selvoppfatninger? Eller er mitt ambisiøse alkymistiske prosjekt bare en ytterligere forskyvning av spørsmålet om mening? Kan man på en gjennomført måte forholde seg til disse perspektivene på selvet samtidig, eller blir dette en uholdbar posisjon som trekker individet lengre bort fra handlingens virkefelt? Responderer Studentens Staylor til den subjektive erfaring, eller forviller denne sprettopp-filosofen seg inn i en mørk labyrint av abstrakte selvmotsigelser?

Her er det ikke på sin plass å svare kategorisk, leseren får prøve Studentens Staylor mot sin egen selvoppfatning. Jeg velger å følge opp Taylors og Stirners befatning med det subjektive ved å henvise til denne performative effekten tankerekken så langt har ført til. Imidlertid er det ikke sikkert den performative effekten er så klar som den gjerne kunne vært på dette stadiet av diskusjonen. Jeg vil derfor ytterligere trenge inn i spørsmålet om "metaperspektivets" meningsfullhet. På den måten håper jeg å forsterke den performative effekten ved at uklarheter lukes vekk.

Jeg har fremlagt "det dobbelte selv" som en samlende tanke; den forener moralske og amoralske tilbøyeligheter i den subjektive opplevelse. Men kan ikke denne forestillingen i like stor grad virke utålelig splittende? Hvordan skal dette dobbelte selvet "gå opp" i det handlende individs liv? Dersom 0-selvet kan eksistere foruten det moralske rom, når bør +-selvets moralske orientering gjøre seg gjeldende? Hva er kriteriene for +-selvets virke? Dersom ingen slike kriterier finnes, hvorfor skal +-selvet tas alvorlig? Når er det positivt for selvet å aktivere sin moralske sans, og hvorfor akkurat da?

Vi ser at spørsmålet om hva som "bør" gjøres ikke lar seg fange innenfor et moralsk rom vi trygt og problemfritt kan oppsøke ved leilighet. Spørsmålet lar seg ikke innsnevre innenfor +-selvets virkefelt, det trenger seg på også i *metaperspektivet*. Hva er sammenhengen mellom 0-selvet og +-selvet? Hvordan bør selvet forholde seg til denne sammenhengen? Hvordan kan selvet forbinde sine to sider? Studentens Staylors doble perspektiv kan i praksis virke som en splittet ledestjerne som virrer i to forskjellige leier på en gang. Selvet kan fremdeles oppleves uten den enig-het Studentens Staylor tilstreber.

For å tilnærme meg slike spørsmål, skal jeg ta til hjelp den tredje sentrale filosofen masteroppgaven befatter seg med, nemlig Søren Kierkegaard. I Kierkegaards filosofi, og særlig i hans verk *Sygdommen til Døden*, har jeg registrert en tenkning som muligens overskrider uoverensstemmelsen mellom 0-selvet og +-selvet. Kierkegaard synes å ha tenkt i baner som har sterke fellestrekk med Studentens Staylor. Hans selvoppfatning kan derfor lyse opp i problematikken. Ved å holde innsiktene jeg mener å finne i *Sygdommen til*

Døden opp mot Studentens Staylor, voner jeg å etablere en kontekst som overkommer den indre forvirring Studentens Staylor foreløpig kan hevdes å lide av.

5: Etikk, estetikk og praktisk dialektikk

En "estetisk tolkning" av Kierkegaards *Sygdommen til Døden*

"...det at have et Selv, at være et Selv, er den største, den uendelige Indrømmelse, der er gjort Mennesket, men tillige Evighedens Fordring paa ham." (*Sygdommen til Døden*, side 180, 3. avsnitt)

Kierkegaard som filosof

Søren Kierkegaard er en krevende tenker å gripe; hans verker lar seg vanskelig oppsummere i klare argumenter. Den søkende forfatteren beskjeftiger seg med eksistensielle spørsmål på en svært subjektiv måte. Virkefeltet hans ligger i skjæringspunktet mellom filosofi, religion, litteratur og levd liv. Forfatterskapet gjenspeiler denne subjektive innfallsvinkelen til filosofien. Kierkegaards 43 bøker er skrevet uten tanke på å forme et sammenhengende system;⁶¹ for Kierkegaard er filosofiens og livets uløselige motsetninger vel så viktige å få frem som det er å forene tanker til et hele. Følgelig er ikke Kierkegaard så ofte interessert i at hans verker skal understøtte hverandre rent logisk.⁶² Mange av verkene er skrevet under ulike pseudonymer. Tolkningsproblemene kan bli tårnhøye for den som ønsker å bruke Kierkegaard som en sammenhengende tenker. Kierkegaard-litteraturen er også full av ulike, til dels svært motstridende, fortolkninger.

Hva Kierkegaard-entusiaster gjerne kan enes om, er at å lese Kierkegaard åpner for sterke eksistensielle perspektiver. Skal Kierkegaard være til nytte for meg i denne oppgaven, er det fordi han i sine verker, og jeg skal først og fremst ta for meg *Sygdommen til Døden*, synes å beskrive en heftig motsetning i selvet som leseren inviteres til å gjenkjenne. Jeg finner det fruktbart å sikte inn på dette motsetningsforholdet, og i den forbindelse tillater jeg meg å fortolke Kierkegaards verk vis-à-vis Studentens Staylor begreper. Bare i liten grad vil jeg benytte meg av filosofens øvrige forfatterskap i min drøfting, og da i hovedsak for å klargjøre hans måte å tenke på heller enn som referanser å støtte tolkningen på. Jeg oppfatter uansett ikke Kierkegaards bøker dit hen at de er ment å understøtte hverandre bokstavelig. Derfor anser jeg meg tro mot Kierkegaards verk når jeg fokuserer på en grøderik side ved leseropplevelsen av det, selv om denne tolkningen kan sies å stå i opposisjon til andre sider ved en eventuell helhetlig "kierkegaardsk filosofi." Det er selve den filosofiske *bevegelsen* Kierkegaard foretar i *Sygdommen til Døden* som her opptar meg, og hvorvidt denne belyser den filosofiske operasjonen jeg utførte tidligere i oppgaven (en operasjon som ledet meg frem til Studentens Staylor).

⁶¹ Ikke derved sagt at Kierkegaard ikke tilstreber en *sammenheng* mellom sine ulike verker, snarere tvert imot. Kierkegaard har anstrengt seg kraftig for å la bøkene utfylle hverandre innsiktsmessig, dog ikke i form av et enhetlig *system*.

⁶² Kierkegaard kunne med andre ord vært interessant som en motsats til Taylors vektlegging av "epistemisk gevinst". Dette er imidlertid ikke mitt anliggende denne gang, som nevnt i fotnote 58.

Kierkegaards livsanskuelsesformer

Et sentralt begrepspar i *Sygdommen til Døden* er ”estetikk”-”etikk”. Kierkegaard trekker titt og ofte frem ”den estetiske livsanskuelse”, ”estetikeren” osv. (jf. *Sygdommen til Døden*, side 201, 4. avsnitt⁶³), og dessuten ”etikeren” (jf. StD:241:2), ”den etisk-religiøse” (jf. StD:202) osv. Begrepsparet går igjen i hele Kierkegaards forfatterskap, og skal vel helst oppfattes noenlunde med samme betydning i samtlige verker (om enn innstillingen pseudonymene har til de ulike livsanskuelsene varierer fra bok til bok). Begrepene fungerer således som bindeledd mellom de ulike bøkene. I flere verker er Kierkegaard opptatt av hvordan disse to livsanskuelsene, samt en tredje – den ”religiøse” - virker inn på hverandre. *Sygdommen til Døden* er et eksempel på dette temaet.

Boka hvor begrepsparet ”etikk”-”estetikk” best gjøres rede for av Kierkegaard, er det tidlige verket *Enten-Eller*. Det består av to deler som tar for seg henholdsvis ”estetikeren” (del 1) og ”etikeren” (del 2). Disse beskrives som typer ved flere eksempler.⁶⁴

Kort forklart er estetikeren en person som lever for sin egen nytelse, som ser seg selv som unik og frigjort fra moralske forpliktelser. Han finner glede i vakre ting, og betrakter livet som et slags kunstverk. I kontrast til estetikeren finner vi etikeren, som føler at livet forplikter. Han kan ikke la det vakre være grunnlaget for sitt liv, fordi det vakre ikke er ensbetydende med det rette. Etikeren tar innover seg et moralsk aspekt. Det er en sentral forskjell mellom den etiske livsanskuelsen og den estetiske (og for så vidt også ”den religiøse”, som jeg kommer inn på om litt), at den førstnevnte opptar et offentlig element. Den etiske livsanskuelsen kan bare forstås på bakgrunn av denne offentlige innstillingen; etikken er ikke et rent privat anliggende. På bakgrunn av flere passasjer hos Kierkegaard er det nærliggende å hevde at etikerens underforstått en universalistisk moral av kantiansk art. Jeg skal imidlertid her operere ut fra en arbeidshypotese om at Kierkegaards etiker kan gis en taylorsk forståelsesramme, at etikerens offentlige aspekt kan sidestilles med +-selvets situering innenfor et intersubjektivt moralsk rom. Parallellen mellom disse utlegningene synes i hvert fall i utgangspunktet å ha noe for seg. De to filosofene later til å adressere samme fenomen: Vår intersubjektive kontekstualisering. Denne arbeidshypotesen vil jeg for øvrig gå nærmere etter i sømmene i kapittel 6.

⁶³ Heretter vil jeg angi referansene til dette verket slik: StD:201:4. Referansene er til Borgens 2003-utgave. For lesere med *Samlede verker*-utgaven skulle det stort sett holde å trekke fra 100 sider, så gjenfinnes sitatene etter samme avsnittsmarkering. Unntak kan være ved henvisning til det korte forordet som i Borgen-utgaven strekker seg over bare en side mot *Samlede verkers* flere, men også slike referanser burde uansett være enkle å finne frem til.

⁶⁴ Selv om livsholdningene beskrives i form av typer, må vi imidlertid ikke forstå Kierkegaard dit hen at han argumenterer for eksistensen av adskilte mennesketyper. Det er snakk om ulike livsanskuelser som kan virke i en og samme person, men som i *Enten-Eller* settes på spissen for å gripes hver for seg.

Noen ganger fremheves en tredje livsanskuelse, som transcenderer de to andre. ”Den religiøse” er oppmerksom på sin eksistens som ånd, som gitt av Gud. Han ser derfor evighetens fordring, og lever i en inderlighet som bare han kan fatte rekkevidden av. Antydningen om en slik overskridende livsholdning kan leses inn i avslutningen av *Enten-Eller*, og Kierkegaard kommer tilbake til denne anskuelsesformen i flere andre verker. I *Frygt og Bæven* er motsetningen mellom en etisk og en religiøs livsholdning sentral (se neste underkapittel).

I *Sygdommen til Døden* skilles dog ikke mellom ”etikeren” og ”den religiøse” (jf. atter StD:202), tvert imot skrives det om det ”etiske” og det ”etisk-religiøse” som samme sak. En måte å forstå dette på, er at overskridelsen Kierkegaard viser til i *Enten-Eller* finner sin artikulasjon i *Sygdommen til Døden*. Etikeren som skildres i det senere verket har tatt innover seg den religiøse fordring. Det etiske stadiet beskrives her som utgående fra den ”religiøse” fordring, og det virker derfor som om det i *Sygdommen til Døden* ikke befestes noen motsetning mellom ”det etiske” og ”det religiøse.” Om en slik kontrast viser seg i *Enten-Eller*, er det mulig å forstå denne som uavklart her, men forløst i *Sygdommen til Døden*. Hva denne forløsningen beror på, skal jeg komme nærmere inn på under.

Sygdommen til Døden* kontra *Frygt og Bæven

Motsetningen mellom den etiske og den religiøse livsanskuelse er tydelig til stede i et annet av Kierkegaards verker, nemlig *Frygt og Bæven*. I denne boka tar pseudonymet Johannes de Silentio for seg trosfaderen Abraham fra bibelfortellingene. Forfatteren spør: Hva beror Abrahams valg på, når han beslutter å ri ut for å ofre sin elskede sønn Isak til sin krevende Gud? Abraham blir i boka kroneksempel på et menneske som har foretatt spranget inn i det religiøse, som har overskredet etikken gjennom en religiøs vending. *Etisk* sett er offeret av Isak et mord, det er ingenting som rent etisk legitimerer en slik handling. Abraham er ingen etisk helt, i motsetning til for eksempel *Iliadens* kong Agamemnon (jf. *Frygt og Bæven*, side 57, 2.-3. avsnitt (i Borgen-utgaven)).⁶⁵

Kong Agamemnon ofrer sin datter Ifigenia for at grekerne skal få vind og vinne på slagmarken. Hans offer kan legitimeres etisk - det gir mening innenfor en etisk livsanskuelse der hærførerrollen tar prioritet over rollen som far.⁶⁶ Agamemnons plikt som hærfører overstyrer hans plikt som far, derfor er hans offer *etisk* legitimt. *Estetisk* er heller ikke Agamemnons handling legitimert. Estetisk sett gir Agamemnons ”egoisme” svaret; under bestemmelsen estetikk er det ingen grunn til å ofre en elsket datter.

⁶⁵ Heretter referert til slik: F&B:57:2-3

⁶⁶ Nå er dette bare en av mange måter en etisk livsanskuelse kan ytre seg. Akkurat hvilken offentlig rolle som overstyrer en annen, kan det være delte meninger om. Poenget er at handlinger legitimeres ut fra en formening om den offentlige rollens krav.

Abraham har derimot ingen etisk plikt (ingen offentlig grunn, ingen legitimitet ut fra sin sosiale rolle) som tilsier at offeret av Isak er riktig. Abraham har ingen moralsk høyere sak som krever et slikt offer. Tvert imot er det ut fra et rent personlig anliggende, Abrahams forhold til Gud, offerhandlingen påkreves.

”Hvorfor gjør Abraham det da? For Guds Skyld og aldeles identisk hermed for sin egen Skyld. For Guds Skyld gjør han det, fordi Gud fordrer dette Bevis paa hans Tro, for sin egen Skyld gjør han det, at han kan føre Beviset.” (F&B: 58:2)

I artikkelen ”Fear and Trembling. The problem of justification” argumenterer Kjell Eyvind Johansen dette poenget. Kierkegaard mener aldri at Abrahams offerhandling legitimeres moralsk; den gir bare mening innenfor en religiøs livsanskuelse. Etisk sett forblir Abrahams gjerning avskyelig. Like fullt kan vi beundre Abrahams mot og viljestyrke, sier Kierkegaard/de Silentio - dersom vi er villige til å innta et *religiøst* perspektiv.

I *Frygt og Bæven* skildres altså tydelig *motsetningen* mellom det etiske og det religiøse. Å gå fra den ene til den andre livsanskuelsen er et sprang. De er ikke samsvarende, men kontrasterende.

Der *Enten-Eller* kan leses som en gjengivelse av spranget fra estetikken til etikken, dveler *Frygt og Bæven* ved spranget fra etikken til det religiøse. *Sygdommen til Døden* tar også for seg en motsetning i livsanskuelser og et sprang mellom dem. En måte å lese *Sygdommen til Døden* på, og slik skal jeg lese verket her, er som betonende spranget mellom det estetiske og det *etisk-religiøse* (denne gang sammenfattet i én holdning). Slik sett går aspirasjonen i dette verket på tvers av bevegelsen i *Frygt og Bæven*.

Estetikeren = Den stirnerske egoist?

Estetikeren synes å ha mange likhetstrekk med Stirners medvitende egoist. Han anerkjenner ingen eksterne moralske kilder som kan overprøve egenviljen. Estetikerens vakre liv er et ideal som gjerne kan tolkes som anti-ideal: ”Idealet” om å være fri fra ytre idealer. Det vakre livet er et liv hvis målestokk kun er det subjektive. Det er fristende å tyde den kierkegaardske estetiker som en person bevisst på 0-selvet, som derfor har frigjort seg fra all moral.

Vi kunne dvele ved innsigelser mot en slik samforståelse av estetikeren og den medvitende egoist,⁶⁷ men meningen er ikke å formidle mellom alle trekk ved Stirners

⁶⁷ Vi kunne for eksempel ta utgangspunktet i nettopp det at estetikeren synes å være ledet av et ideal, mens den medvitende egoisten lever uavhengig av ”fikse ideer.” Jeg skal ikke gå inn på en grundig diskusjon, ettersom det jeg har sagt i kapittel 3 og 4 skulle være nok til å vise hvorfor jeg ikke holder dette for en dyp forskjell. Estetikerens ”ideal” kan sies å rette seg mot en avvisning av ”fikse” forestillinger som holder selvet tilbake fra å virke; i den forstand transcenderer den kierkegaardske estetiker Stirners anti-idealisme. I kapittel 3 og 4 fremla jeg hvordan 0-selvet, den egoistiske viljeimpuls, kan fortone seg som et ”ideal” fra +-selvets perspektiv. Tilsvarende synes Kierkegaards

karakteristikk av egoisten og Kierkegaards av estetikeren. Heller ønsker jeg bare rett og slett å henlede leseren på en grunnleggende likhet mellom de to perspektivene, deres uavhengige innstilling til "fikse" forestillinger om selvets rolle. Ettersom tolkningen jeg ønsker å fremlegge baserer seg på den filosofiske *bevegelsen* Kierkegaard tar fra "estetikk" (stirnersk "anti-idealisme") til "etikk"/"det etisk-religiøse", holder det å påvise denne likheten for at *bevegelsen* også skal ha gyldighet for Studentens Staylor. Dersom Kierkegaard klarer å overkomme motsetningen mellom sine livsanskuelser, er det mulig en liknende bevegelse kan gjelde for Studentens Staylor. På det viset kan Kierkegaards såkalte "dobbelbevegelse" kanskje fungere som "the missing link" mellom 0-selvet og +-selvet.

Jeg har nå gjort rede for min bakgrunnsforståelse for å sette Kierkegaard i sammenheng med Studentens Staylor. Nå kan jeg ta fatt på hva jeg har satt meg fore - å gi en tolkning av verket *Sygdommen til Døden*.

Noen grunnbegreper i *Sygdommen til Døden*

Mye er blitt skrevet om Kierkegaards forhold: "Forholdet der forholder seg til seg selv", "Forholdet der har satt hele Forholdet". Jeg skal i denne oppgaven prøve å holde meg til en så direkte og ukomplisert forståelse av begrepene som mulig, for så å trekke dem inn i avhandlingens hoveddiskusjon. Begrepene "0-selvet" og "+selvet," som jeg nådde til gjennom en drøfting av Taylor vis-à-vis Stirner, er selvfølgelig i utgangspunktet fremmede for Kierkegaard. Dette forhindrer ikke meg i å applisere dem på Kierkegaards tenkning. Hensikten er, som jeg håper å ha gjort klart, å utdype Studentens Staylor ut fra innsikter Kierkegaard tilbyr.

1. Et forhold som forholder seg til seg selv

"Mennesket er Aand. Men hva er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv." (StD:173:1)

At selvet er et forhold som forholder seg til seg selv, innebærer at selvet *oppfatter* seg selv. Det erkjenner seg selv som noe eget, en unik. Sett i lys av diskusjonen jeg har ført i denne oppgaven, er det to betydninger man kan vektlegge her. Jeg ser ikke at Kierkegaard er interessert i å skille mellom dem på dette stadiet, tvert imot synes han å skildre et selvforhold som åpner for begge forståelsene.

a) Å oppfatte seg selv som et unikt selv er å se sin eksistens som 0-selv. Å være et forhold som forholder seg til seg selv er å være bevisst seg selv som suverent værende. Hos

estetisme å vise til en indre impuls som sett utenfra gjerne kan kalles et "ideal", men som like gjerne representerer "anti-idealisme" ala Stirner i sin avvisning av å binde selvet til en moralsk rolle. Dette blir forhåpentligvis enda klarere etter at jeg i dette kapitlet får presentert min "estetiske tolkning" av Kierkegaards verk *Sygdommen til Døden*.

Kierkegaard er dette estetikerens måte å være på, og vi ser at væremåten minner sterkt om stirnersk egoisme.

”Det er saa langt fra at det lykkes Selvet mere og mere at blive sig selv, at det blot mere og mere bliver aabenbart, at det er et hypotetisk Selv. Selvet er sin egen Herre, absolut, som det hedder, sin egen Herre, og just dette er Fortvivlelsen, men ogsaa hva det anseer for sin Lyst, sin Nydelse” (StD:223:1)

b) Å forholde seg til seg selv kan forstås som oppmerksomhet på egen *identitet*, dvs. bevissthet om seg selv som +-selv, en refleksivitet av Taylors type.

”Barnet, der hidtil blot har havt Forældrenes Maalestok, bliver Selv ved at faae Staten til Maalestok; men hvilken uendelig Accent falder der paa Selvet ved at faae Gud til Maalestok! (...) saaledes er ebhver Ting kvalitativt Det, hvormed den maales; og Det, der kvalitativt er dens Maalestok, er ethisk dens Maal” (StD:233:1)

Jeg tror Kierkegaard ikke nødvendigvis har den ene eller den andre selvoppfatningen i sinne når han innledningsvis beskriver selvet som ”et Forhold der forholder sig til sig selv.” Her er to måter å forholde seg til seg selv på, begge er essensielt ”Forhold der forholder sig til sig selv.” Begge kvalifiserer til signalement av selvet, begge er uttrykk for det å være et subjekt. I Sartres terminologi kunne vi si at de begge er ”væren-for-seg”. Når Kierkegaard snakker om selvet på generelt plan synes han overveie begge disse forholdene. Skillet mellom de to måtene selvet manifesterer seg på, ligger i *Sygdommen til Døden* i de to ulike livsanskuelsene Kierkegaard trekker frem. Den estetiske livsanskuelse kan vi hevde er innrettet mot 0-selvet,⁶⁸ og den etiske livsanskuelse kan vi likeledes forstå innrettet mot +-selvet.⁶⁹ Det vi etter hvert skal se, er hvordan det i *Sygdommen til Døden* foretas en filosofisk bevegelse som knytter livsanskuelsene sammen på et høyere nivå. I min tolkning henleder Kierkegaard til en etisk-religiøs forståelse som *ivaretar* det estetiske elementet.

2. Forholdet som har satt hele forholdet

”Denne Formel er nemlig Udtrykket for hele Forholdets (Selvets) Afhængighed, Udtrykket for, at Selvet ikke ved sig selv kan komme til eller være i Ligevekt og Ro, men kun ved i at forholde sig til sig selv at forholde sig til Det, som har satt hele Forholdet.” (StD:173:5)

At selvet blir oppmerksomt på ”Forholdet der har satt hele Forholdet,” kan utlegges som en slags grunnreligiøs opplevelse. Det viktigste her er imidlertid ikke hvorvidt vi med Kierkegaard benevner dette ”Forholdet” Gud og trekker paralleller til religiøse tradisjoner (som kristendommen), men at vi forstår den *eksistensielle opplevelsen* Kierkegaard kunngjør (og som han mener viser til Gud). Å se seg selv i forhold til Forholdet som har satt en, er å innse at en selv/ens selv ikke hviler ene og alene i seg selv. Å være et unikt selv

⁶⁸ som jeg fremhevet i underkapittelet ”Estetikerens = Den stirnerske egoist?”

⁶⁹ som antydnet i underkapitlet ”Kierkegaards livsanskuelsesformer.” Det hefter visse problemer med denne analogien, hvilket jeg kommer tilbake til i kapittel 6. Foreløpig kan leseren som sagt underforstå dette momentet som en arbeidshypotese.

opplever man ikke av egen kraft alene! Man befinner seg "satt" i verden, kastet inn i verden, om du vil (for å bruke et heideggersk uttrykk som en nærliggende parallell til Kierkegaards "satt"). Man har ikke selv kastet seg inn i verden, man har ikke selv *gitt seg selv* eksistens. En virkelig inderlig selvbevissthet, en gjennomgripende måte å forholde seg til seg selv på, insisterer dermed på å se seg selv i relasjon til et "Forhold" utenfor en. Via fokuset på sitt unike selv innser man sin egen situerthet. Denne situertheten, overfor Forholdet som har satt hele forholdet, er en side ved det å eksistere som tvinger seg frem.

Jeg opplever Kierkegaards utlegning av denne opplevelsen som en slags *undring*. Det er umulig å fatte at jeg er til, at jeg eksisterer her og nå. Samtidig vil det motsatte, at jeg ikke skulle eksistere, være en helt uholdbar forestilling, for jeg er jo her! Jeg befinner meg i undrende tilstand, jeg har ikke full kontroll over meg selv og min egen identitet. Slik sett forholder jeg meg til noe videre enn meg selv, til Forholdet som har satt hele forholdet.

3. Fortvilelse

"At fortvivle over sig, fortvivlet at ville af med sig selv, er Formelen for all Forvivelse" (StD:179:3)
"Fortvivelse er Misforholdet i en Syntheses Forhold, som forholder sig til sig selv." (StD:175:2)

Kierkegaard hevder det alminnelige er å være i misforhold til Forholdet som har satt en. Følgelig er det alminnelige å være i misforhold til seg selv, siden en selv og Forholdet som har satt en er intimt forbundet. Å være i misforhold til Forholdet, er "fortvilelse." Fortvilelse er "Sygdommen til Døden."

At fortvilelse er den alminnelige tilstand kommer av at selvet ikke "går opp" uten videre; det å være et selv er en paradoksalt tilstand. Man ønsker endelighet og uendelighet, mulighet og nødvendighet på samme tid. Som selv er man både uendelig, mer enn seg selv, ikke-situert, *og* situert som en bestemt person, samtidig. Det er fristende å tolke Kierkegaard dit hen at han ser den dobbeltheten i selvet Studentens Staylor påpeker. Man er situert, *og* man er ikke-situert. Fortvilelse er å ikke få grep om denne tilstanden. Den enigheten i selvet Studentens Staylor tilstreber, kan som sagt sies ikke å være oppnådd selv om vi fatter de to perspektivene på selvet. Vi må enda kunne forholde oss til begge perspektivene i våre faktiske liv. *Sygdommen til Døden* er ment å tilby oppbyggelsen vi trenger for å komme gjennom denne fortvilelsen. Slik blir Kierkegaards verk relevant for prosjektet "Studentens Staylor."

Første del av *Sygdommen til Døden* skildrer fortvilelsen: Først gis en strukturell beskrivelse hvor misforholdet ses utenfra (med "objektiverende" blikk), så følger en prosessuell utlegning, hvor Kierkegaard viser hvordan dette misforholdet kan ytre seg for et levende subjekt. Her ser vi at verkets struktur reflekterer Kierkegaards intensjon om å nå inn til leserens subjektive fatning. Han skildrer fortvilelsen stadig mer inderliggjort. Om

leseren kjenner seg igjen i beskrivelsene, blir således deres aktualitet *påvist*. Å forholde seg til seg selv er å forholde seg til fortvilelsen. Veien ut av fortvilelse, veien til likevekt i en selv, går gjennom å *aktivt* forholde seg til seg selv. Den passive ro fins ikke for selvet, vil Kierkegaard ha frem. Han raljerer med Hegel, som mener at en balanse i livet kan finnes uten offer og personlige kvaler (jf. f.eks.F&B:54:1). Tvert imot er livet spenning og indre uro, insisterer Kierkegaard. Paradoksalt nok finner altså Kierkegaard "likevekten", freden overfor Forholdet, i en stadig indre kamp. "Likevekten", enig-heten om du vil, er en tilstand av indre konflikt.

Om vi igjen trekker parallellen til Studentens Staylor, synes Kierkegaards begrep "fortvilelse" å dekke alle misforhold mellom 0-selvet og +-selvet. En person som mangler personlig identitet, lider under fortvilelse, og likeledes gjør fortvilelsen seg gjeldende overfor personen uten bevissthet på sin egen basale vilje. Fortvilelse er å ikke være tilstrekkelig observant på sitt dobbelte selv, kan det synes som Kierkegaard aksentuerer. Han deler Studentens Stailors eksistensielle bekymring! "The issue of morality" blir således å forstå som en slags underart av Kierkegaards "fortvilelse."

Et oppbyggelig verk

Mange vil maaske denne "Udviklings" Form forekomme besynderlig; den vil synes dem for streng til at kunne være oppbyggelig, og for oppbyggelig til at kunne være strengt videnskabelig. Hva dette Sidste angaaer, da har jeg derom ingen Mening. Hva det Første derimod angaaer, da er dette ikke min Mening om den; og var det Tilfældet, at den var for streng til at være oppbyggelig, saa er det efter mit Begreb en Feil. Eet er det jo, om den ikke kan være oppbyggelig for Enhver, fordi ikke Enhver har Forudsætninger til at følge den; et Andet, at den har det Opbyggeliges Charakter. Christeligt bør nemlig Alt, Alt tjene til Opbyggelse. (STD165:1 (i *Samlede Verker* på side 67))

Sygdommen til Døden beskrives i tittelbladet som et oppbyggelig verk ("Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Oppbyggelse og Oppvækkelse"). Det er vanlig blant Kierkegaard-fortolkere å legge vekt på tittelbladets opplysninger. Disse kan hinte om hvordan det aktuelle verket er ment å leses fra Kierkegaards side, dvs. om hvilken *bevegelse* Kierkegaard inviterer leseren med på. Selve bevegelsen synes vel så viktig som det uttalte innholdet i et verk, og dette er grunnen til at *strukturen* i Kierkegaards bøker får så mye oppmerksomhet. Siden jeg følger opp denne interessen for verkets filosofiske bevegelse, vil også jeg legge vekt på dets struktur. Tittelbladets mening blir således også hos meg en peker til hvordan *Sygdommen til Døden* skal leses.

"Et oppbyggelig verk" kan forstås i kontrast til Kierkegaards såkalt "vitenskapelige" verker. I disse bøkene legges det frem en hypotese, som videre utforskes i sine konsekvenser. Sannhetsgehalten til hypotesen er ikke gitt på forhånd, men leseren inviteres til å "etterprøve" dens gyldighet kognitivt. Dette er ikke utgangspunktet for det

oppbyggelige verket, hvor argumentasjonen skjer på et mer direkte (man kunne si: mindre objektiviserende) plan.

Jeg ser to momenter som kan trekkes frem for å forstå hva som ligger i *Sygdommen til Dødens* oppbyggelighet.

1. Det subjektive trosforholdet

Kierkegaards pseudonym Anti-Climacus vil lede leseren frem til troen på Gud. Hans prosjekt er å vise hvordan selvet, et forhold som forholder seg til seg selv, ikke kan bero på seg selv alene. Om man ønsker å være seg selv, finner man å måtte forholde seg til Forholdet som har satt hele forholdet. Selvet beror på noe *utenfor* seg selv. Et ærlig subjekt vil ikke være tilfreds med å vende seg innover. Det vil gjennom sin inderlige skuen oppdage seg situert, og derfor vende seg *utover* mot det en er situert i/av. Anti-Climacus rolle er å overbevise leseren om at hun er *et situert selv*, og at hun dermed må innta en etisk-religiøs livsanskuelse for å kunne ivareta en gjennomgripende holdning til sitt eget selv.

”Dette det Christeliges Forhold til Livet (i modsætning til en videnskabelig Fjernhed fra Livet), eller denne det Christeliges ethiske Side er just det Opbyggelige...” (STD:165:1 (side 67 i *Samlede Verker*))

Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvet Tilstand, naar Forvivelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gennemsigtigt i den Magt, som satte det.” (StD:174:2)

2. Selve reisen i selvet

Kierkegaard ønsker å kommunisere med leseren hvor denne nå enn måtte befinne seg. Det er ikke nødvendigvis Anti-Climacus konklusjon vi skal bite oss mest merke i, men heller det at leseren er med på den filosofiske bevegelsen Anti-Climacus angir - for så å være i stand til å leve ut en tilsvarende bevegelse i livet. At selve bevegelsen gir subjektiv mening, dvs. er tiltrekkende for leseren, er altså her et poeng.

Dette fornemmer jeg som en appell til leserens *estetiske* intuisjoner, eller en appell til 0-selvet om du vil. At selve bevegelsen er vakker i sin paradoksaltitet, gjør den sterkt appellerende til en estetisk sans / den grunnleggende viljen 0-selvet. Ved å fokusere på seg selv estetisk, som 0-selv, tvinger det seg frem en forståelse som transcenderer 0-selvet. Ved å oppgi 0-selvets suverenitet foretas en *vakker bevegelse* 0-selvet liker.⁷⁰ Slik styrkes 0-selvet paradoksalt nok ved å oppløse seg selv.⁷¹ Jeg skal under argumentere for hvordan *viljen* er utslagsgivende for om denne sammenhengen holder, noe vi kan ane allerede i beskrivelsen så langt. Hvis overskridelsen av 0-selvet appellerer til selve 0-selvet, og 0-selvet derfor *vil* overskridelsen, blir en ”oppløsning” av 0-selvet i harmoni med 0-selvets

⁷⁰ dersom dette er leseren reaksjon – Kierkegaard synes her å gå inn for en performativ effekt.

⁷¹ jf. kuriøst fotnote 4.

eget virke. 0-selvets vilje (eller 0-selvet som vilje, om du vil) utgjør således bindeleddet mellom det ”tomme” og det situerte selv.⁷²

Slik sett går det en estetisk grunntone gjennom hele *Sygdommen til Døden*. Tvers gjennom selvets situerthet trenger en opplevelse av å eksistere *i seg selv* frem.

”...der tales saa meget om at forspilde et Liv: men kun det Menneskes Liv var forspildt, der levede saaledes hen, bedragen af Livets Glæder eller af dets Sorger, at han aldrig evig afgjørende blev sig bevidst som Aand, som Selv, eller hva der er det Samme, aldrig blev opmærksom paa, og i dybeste Forstand fik Indtrykket af, at der er en Gud til...”(STD; 85; 3 (185:3))

”Dette lille Skrift er derfor i een Forstand saaledes beskaffent, at en Seminarist kunde skrive det; i en anden Forstand dog maaske saaledes, at ikke enhver Professor kunde skrive det.” (STD 165:2 (side 68, 2. avsnitt i *Samlede Verker*)

Dette andre momentet er min spesifikke lesning av *Sygdommen til Døden*.⁷³ En slik interpretasjon er ikke nødvendigvis åpenbar, og jeg vil derfor argumentere for den under. Jeg velger å kalle tolkningen en *estetisk tolkning* av *Sygdommen til Døden*.

Det fascinerende med den estetiske tolkningen, er at den gjør det mulig å sette den filosofiske bevegelsen i *Sygdommen til Døden* i samforståelse med Studentens Staylor. På den måten håper jeg å eksponere en opplevelse av 0-selvets og +-selvets sameksistens for det levende subjekt. Dersom samforståelsen er vellykket, er kanskje den rikere selvforståelsen jeg etterstreber innen rekkevidde? Å omfavne paradokset ”det dobbelte selv,” bærer på løfter om å gjøre uoverensstemmelsen mellom moral og amoral, plikt og lyst, mindre fremmedgjørende for det levende, handlende enkeltmenneske. Er ikke dette just hva vi har traktet etter for å imøtegå ”the issue of morality”?

Dobbeltbevegelsen– en bevegelse i selvet

Første del av *Sygdommen til Døden* er fremstiller hva som ligger i den filosofiske bevegelsen som utgjør verkets ”oppbyggelige” karakter. Kierkegaard tar for seg hva denne bevegelsen involverer, hvilke utfordringer som springer ut av den, og hvordan et menneske kan reagere stilt overfor disse.

Det er snakk om en ”dobbeltbevegelse”,⁷⁴ et sprang inn og ut av selvet på en og samme tid. Gjennom fokuset på ens suverene selv, på hva det vil si å gjennomgripende være et selv, tvinger Forholdet som har satt hele forholdet seg frem. Og videre: Ved å ta inn

⁷² slik Kierkegaard situerer selvet, dvs. overfor Forholdet som har satt hele forholdet. Jeg har enda ikke vist at sammenhengen til Taylors situering av selvet i det moralske rom, altså Studentens Staylor’s +-selv, holder. Det kommer jeg tilbake til i kapittel 6. Enda er det kun en arbeidshypotese at Taylors og Kierkegaards respektive etiske situeringer av selvet kan forstås sammenfallende.

⁷³ Av plasshensyn velger jeg å ikke prioritere en diskusjon opp mot andre fortolkninger, verken de som underbygger eller de som strider mot min interpretasjon. Imidlertid skal jeg ta opp en sentral motforestilling mot tolkningen i neste underkapittel.

⁷⁴ Begrepet ”dobbeltbevegelsen” introduseres i *Frygt og Bæven*, men også i *Sygdommen til Døden* foretas en paradoksalt filosofisk bevegelse vi gjerne kan tillegge samme ord. Parallellen er blitt trukket flere ganger i sekundærlitteraturen.

over seg Forholdet som har satt hele forholdet, og slik tape selvets suverenitet, fremtrer selvet enda tydeligere. Det estetiske elementet er således med når situertheten som subjekt-i-verden oppleves på det sterkeste.

Kierkegaard skildrer en bevegelse som går begge veier, fra suverent subjekt til situertheten og omvendt, samtidig. Vi kan uttrykke det kierkegaardsk: Fra det estetiske til det etisk-religiøse og vice versa. Eller vi kan formulere det i Studentens Staylor terminologi: Fra 0-selvet til +-selvet og omvendt. Kierkegaard vil tydeliggjøre hvordan disse ytterpunktene av bevegelsen er spent sammen og forsterker hverandre. De blir til, får form og kraft, i sitt gjensidige forhold.

Slik drister jeg meg til å lese *Sygdommen til Døden* som en utgreiing av det gjensidige avhengighetsforholdet mellom 0-selvet og +-selvet.

Motargument – Kierkegaard er ute etter å oppgi 0-selvet

En alternativ tolkning til min vil være at Kierkegaard ved sin ”dobbelbevegelse” i *Sygdommen til Døden* slett ikke er ute etter å la den estetiske livsanskuelsen, 0-selvet, heve seg opp på et høyere nivå hvor den næres av den etisk-religiøse anskuelsen (og omvendt). Tvert imot vil Kierkegaard vise den estetiske livsanskuelsens *underlegenhet*; han vil demonstrere manglene ved en slik livsholdning slik at alternativet, den etisk-religiøse anskuelsesform, blir stående tilbake som den eneste overbevisende for et ærlig menneske. Slik foretas et sprang fra det estetiske til det etisk-religiøse. Jeg innrømmer gjerne at det fins tekstlige belegg for å hevde en slik tolkning fremfor min ”estetiske.” (jf. Std:201-202)

Tilsvaer - Den estetiske tolkningens basis i en performativ effekt

Like fullt tror jeg den estetiske tolkningen viser til noe utslagsgivende ved Kierkegaards verk. At tolkningen får frem et dypere trekk ved verkets filosofiske oppbygning er i seg selv et argument for å fremheve den (hvorvidt den strengt tatt samsvarer med Anti-Climacus intensjoner eller ikke). Særlig for en filosof som Kierkegaard, hvis uttalte mål er å trenge inn til leserens subjektive forståelse snarere enn å legge frem noen objektiv sannhet, blir en slik tilnærmingssmåte redelig. Så selv om den motstridende tolkningen kan sies å ha større belegg hos Anti-Climacus, blir ikke den estetiske tolkningen mindre verdt som en lesning av *Kierkegaards* verk. Snarere tvert imot, ettersom den estetiske tolkningen fremhever det subjektive ved verket og således trenger inn i dybden av budskapet. Tolkningens relevans ligger da på et praktisk plan.

Den estetiske tolkningen støtter seg på det andre momentet i underkapitlet ”*Sygdommen til Døden* som et oppbyggelig verk”. Dette momentet overskrider Anti-Climacus som verkets forfatter, altså av en rent bokstavelig lesning, og baserer seg i større grad på ”litterær” lesning. Lest slik er det sentrale at Kierkegaard er ute etter en performativ

effekt hos sin leser. Min argumentasjon tilsier da at denne performative effekten er knyttet til leserens bevissthet om seg selv som 0-selv, dvs. til leserens estetiske intuisjoner. Idet dobbeltbevegelsen beskrives av Anti-Climacus inviterer Kierkegaard leseren til å foreta en tilsvarende bevegelse. Her spiller Kierkegaard på leserens estetiske sans - på hva som er ”skjønt” eller tiltrekkende for leserens basale vilje. Dette vil jeg argumentere ytterligere for under, og slik gi den estetiske tolkningen mer kjøtt på bena.

Dobbeltbevegelsens dialektikk

Jeg vil utlegge dobbeltbevegelsen i *Sygdommen til Døden* som en dialektikk mellom det estetiske og det etisk-religiøse kierkegaardske aspekt. Dialektikken oppfatter jeg som følger:

1. (Tese): Verket innbyr til en estetisk grunnholdning. Det vil leses ”litterært,” som en reise i selvet. Det ønsker å kommunisere med leseren på et opplevelsesmessig plan som går ut over den bokstavelige meningen. Leserens inviteres til å se verkets gang som ”skjønn,” som estetisk innbydende for det intenst selvutforskende subjekt.

”Fortvilelesens Skikkelser maae abstrakt lade sig udfinde ved at reflektere paa de Momenter, hvoraf Selvet, som Synthese, bestaaer. Selvet er dannet af Uendelighed og Endelighed. Men denne Synthese er et Forhold, der, om end deriveret, forholder sig til sig selv, hvilket er Frihed. Selvet er Frihed...” (StD:187:1)

2. (Anti-tese): Anti-Climacus tar spranget til det religiøse, appellen rettes til leserens estetiske sans om å gjøre det samme. Kierkegaard vil la verkets skjønnhet, dets bevegelse/struktur, smelte sammen med dets innhold. Han søker å vise hvordan bevegelsens paradoksale skjønnhet gjør seg gjeldende også i livet utenfor bokpermene. Når verket er ”skjønt” på denne måten, blir dets bevegelse ettertraktelsesverdig også i livet. For verket er skjønt *fordi* det speiler en eksistensiell virkelighet.

”Hvorfra kommer saa Fortvilelesen? Fra Forholdet, hvori Synthesen forholder sig til sig selv, idet Gud, der gjorde Mennesket til Forholdet, ligesom slipper det ud af sin Haand, det er, idet Forholdet forholder sig til sig selv. Og deri, at Forholdet er Aand, er Selvet, deri ligger Ansaret...” (StD:175:3)

3. (Syntese): Resultatet synes å være en slags sublimert estetikk, som grunnet dobbeltbevegelsens to retninger like mye er en sublimert *etikk*. Egoismen, sansen for det rent skjønn og pliktløse i ens liv, har opptatt en moralsk dimensjon. Den innser verdien av å innta et etisk-religiøst perspektiv. Dersom denne reisen i selvet har virket slik på leseren at man opplever Anti-Climacus appellerende, har Kierkegaard oppnådd den performative effekten å smi leserens to sider ved sitt selv sammen. Dersom en subjektivt orientert leser

vil se seg selv situert, *vil* stille seg overfor Forholdet som har satt hele forholdet, har Kierkegaard vist muligheten for en syntese mellom *suveren vilje* og *ydmukhet*. Heri ligger 0-selvets og +-selvets⁷⁵ samsvar. De er to sider av det samme selvet, to sider ved selve *det å være et selv*, uløselig knyttet sammen i den gjennomgripende subjektive tilstand.

Viljen muliggjør syntesen mellom 0-selv og +-selv. Det interessante med å trekke denne konklusjonen fra en "litterær" effekt ved Kierkegaards verk, er at det også i selve teksten fins argumenter som fremhever en slik sammenheng. Dette er det neste jeg skal komme inn på.

Fantasi, det umiddelbare, vilje

"Selvet er Frihed. Men Frihed er det dialectiske i Bestemmelserne Mulighed og Nødvendighed." (StD:187:1)

I den delen av *Sygdommen til Døden* som gjerne kalles den strukturelle beskrivelsen av fortvilelse, tar Kierkegaard/Anti-Climacus for seg fortvilelsen satt under henholdsvis bestemmelsene "mulighet-nødvendighet" og "endelighet-uendelighet." Kierkegaard skildrer hvordan fortvilelsen arter seg for en person som mangler ett av disse fire elementene i sitt liv, en person i ubalanse langs en av disse to aksene.

Begge de gjeldende aksene dreier seg om forholdet mellom "det umiddelbare" og "det fantastiske" i subjektets liv. Dette siste begrepsparet går igjen i beskrivelsen av begge de to fremhevede motsetningsforholdene.

I Studentens Staylors terminologi er det, ut fra Kierkegaards beskrivelser, nærliggende å likestille "det fantastiske" med "idealisme," mens det umiddelbare reflekterer det i subjektet som ikke er idealistisk innstilt. Som vi husker var også Stirner opptatt av balanse mellom ånd og umiddelbarhet i et menneskes (sitt eget) liv. Denne balansen har jeg imidlertid hatt vanskelig for å forholde meg til i rent stirnerske termer, ettersom Stirner ikke anerkjenner "idealisme" av noe slag. Med Studentens Staylor derimot, kan vi gjenkjenne "det fantastiske" som den subjektive idealismen +-selvet næres av. "Det umiddelbare" relaterer på sin side ikke til en slik moralsk identitet. Både "det fantastiske" og "det umiddelbare" kan uansett anses subjektivt verdifulle kategorier. Selvet er opptatt av dem begge.

Slik taler Kierkegaard om den som kun lever "umiddelbart," uten fantasiens overskridelse av den gitte situasjonen:

"Den verdslige Betragtning klamrer sig altid fast om Differentsen mellem Menneske og Menneske, har, som naturlig (thi at have det er Aandelighed) ingen forstand paa det ene Fornødne, og derfor ingen Forstand paa den Inskrænkethed og Bornerethed, der er at have tabt sig selv, ikke ved at

⁷⁵ ifølge arbeidshypotesen.

forflygtiges i det Uendelige, men ved aldeles at endeliggjøres, ved istedetfor at være et Selv at være blevet et Tal, eet Menneske mere, en Gjentagelse mere af dette evindelige Einerlei.”(StD:190:4)

Og slik beskriver Kierkegaard den som har fortabt seg i fantasien, i uendeligheten og mulighetene, men som ikke lever her og nå som den begrensede person man faktisk er:

”...Den, hvis følelse er blevet phantastisk, han bliver paa en Maade uendeliggjort, men ikke saaledes, at han mer og mere vorder sig selv, thi han taber mere og mere sig selv.” (STD:189:2 (3. avsnitt i *Samlede Verker*)

Veien ut av fortvilelsen går gjennom en omfavnelse av det uensartete i selvets motivasjon. Dette skjer ikke ved en hegeliensk ”rasjonell oppløsning” av motsetningen, men ved at subjektet *godtar* spenningen mellom ”det umiddelbare” og ”det fantastiske” – kategoriene er begge viktige bestanddeler i den enkeltes liv. Motsetningen går slett ikke opp med fornuftens hjelp alene; den forblir en *objektiv* motsetning. Kierkegaard harselerer gjennomgående med det hegelienske synet at en høyere objektiv enhet er å finne bare man tar fornuften fatt. Veien ut av fortvilelsen foregår ikke på den rasjonelle tankens plan, gnir Kierkegaard inn. Den er en *subjektiv* erfaring. Det er bare ved en enorm viljesakt fra den enkeltes side at eksistensens spenning lar seg ”forløse” og smelte sammen til et hele i subjektets praktiske liv. Enig-heten i ens *praktiske* liv oppnås gjennom viljen. Viljen må, ved en sterk tilstedeværelse i livet, trenge gjennom de objektive motsetningene eksistensen setter opp. Dermed kan veien ut av fortvilelsen ikke fastsettes i tid; den skjer ikke på noe bestemt tidspunkt. Å ”være ute” av fortvilelsen er ikke en passiv tilstand. Det er en aktiv prosess, et mål for en aktiv viljesakt. Således blir det noe som alltid *må skje*, det har aldri inntruffet en gang for alle. Den eksistensielle utfordringen er stadig like aktuell. Man *er* strengt tatt aldri ute av fortvilelsen, man må hele tiden selv *trenge ut*. Her ser vi at Kierkegaard, liksom Taylor, tenker i samsvar med de visdomstradisjoner som hevder at ”veien er målet.”

”Dette kommer deraf, at at fortvivle er en bestemmelse av Aand, forholder sig til det Evige i mennesket. Men det Evige kan han ikke blive af med, nei, i al Evighed ikke; han kan ikke een Gang for alle kaste det fra sig: ” (StD:176:2)

Vilje?

”Et Menneske, der sleet ingen Villie har, er intet Selv; men jo mere Villie han har, jo mere Selvbevidsthed har han ogsaa.” (STD:87:2 (187:2)

Nå kan man spørre seg: Hva er det som gir Kierkegaard så stor tiltro til viljen? Hva er så spesielt med *viljen* som gjør den i stand til å gi menneskelivet mening, der fornuften feiler? Hvordan kan subjektet *ville* på en slik måte at den eksistensielle fordring imøtekommes?

Dette er selvfølgelig spørsmål som i en forstand er nærliggende på dette stadiet av diskusjonen, men det er ikke sikkert den beste måten å imøtekomme dem er ved å *besvare* dem. Det å avkreve *svar* på spørsmålene over, er et tiltak fra (den objektive) fornuften. Fornuften har vansker med å innse hva som gjør viljen så spesiell / hvordan viljen kan løse opp i det eksistensielle dilemmaet Kierkegaard beskriver. Men forløsningen kommer da heller ikke fra fornuften. Den viljen Kierkegaard er ute etter å tegne opp for leseren er med andre ord ikke *begrepet* vilje til syvende og sist. Han vil demonstrere hvordan viljen transcenderer dilemmaet, og dette gjør han ved å lokke på leserens *egen* vilje, altså en vilje *utenfor* bokpermene. Dersom leseren er med på notene og ser verdien av viljesakten Kierkegaard lokker på, har vår mann oppnådd sin performative effekt. Om vi tar denne performative effekten med i beregningen, kan vi fatte hva det vil si at viljen overskrider fornuften i spørsmålet om selvet.

Der Hegel appellerte til leserens *fornuft* for å komme til bunns i sakene, retter Kierkegaard en appell til leserens *vilje*. Verdien av Kierkegaards prosjekt kan bare testes i praksis: Virker dobbeltbevegelsen for deg? I så fall kan leseren muligens gå med på at Kierkegaard har hjulpet henne et skritt videre.

Jeg har lest *Sygdommen til Døden* som en appell til 0-selvet - en utfordring til den rene estetiker om verdien av eksistensiell ydmykhet. Verket vil overbevise det unike subjekt om sin grunnleggende situerthet.⁷⁶ Kierkegaard har gitt oss et resonnement og en performativ effekt som knytter 0-selvet sammen med et situert selv. 0-selvet og det situerte selvet kan oppnå enig-het i Kierkegaards dobbeltbevegelse. Situértheten overfor Forholdet som har satt en er like mye en *indre* som en *ytre* situering. Den indre og den ytre verden er begge delaktige i eksistensen, begge påtrengende overfor det levende selvet. Det suverene stirnerske selvet kan i dette kierkegaardske perspektivet fremdeles oppleves, men Kierkegaard viser hvordan et slikt selv glir over i en situerthet... Subjektet eksisterer ved å være satt i en omverden.

Studentens Staylor og Kierkegaard kan kaste lys over hverandre, de kan ses som utdypende og gjensidig klargjørende posisjoner. Syntesen av Stirner og Taylor blir mer begripelig dersom Kierkegaards dobbeltbevegelse appliseres på den. Samtidig gir Studentens Stailors begrepsapparat høve til å foreta en interessant tolkning av Kierkegaards verk - en tolkning som muligens løfter frem nye innsikter. I det neste kapitlet vil jeg gå inn på én slik innsikt jeg finner spesielt givende.

⁷⁶ Som sagt er Kierkegaards situering av selvet i utgangspunktet en annen enn Taylors situering. Man kan stille spørsmål ved om Kierkegaards situering nødvendigvis må medføre en *etisk* dimensjon, og dermed om Kierkegaard og Taylor tilstreber samme situering. Dette spørsmålet skal jeg behandle i neste kapittel.

6: Kierkegaard og det moralske rom -trådene samles

Kierkegaard har vært til stor hjelp i behandlingen av mitt ”alkymistiske eksperiment” Studentens Staylor. Jeg skal på tampen av oppgaven argumentere for at utbyttet er gjensidig; Studentens Staylor bidrar med en innsikt som også styrker Kierkegaards prosjekt. Ved hjelp av Studentens Staylor ser jeg en mulig utgang på et problem ved *Sygdommen til Døden* jeg lenge har følt særlig innstendig.

Hvor kommer egentlig det etiske inn?

I *Sygdommen til Døden* har Kierkegaard skildret et selv som forholder seg til Forholdet som har satt det. En dyp søken i selvets vesen stimulerer til erkjennelsen av at selvet ikke er aldeles selvstendig. Dette medfører for Kierkegaard et sprang fra en estetisk til en etisk-religiøs livsanskuelse.

Her ser jeg grunn til å problematisere Kierkegaards konklusjon. Jeg følger ham i at forståelsen av ens ”satteth”, ens grunnleggende situerthet i verden, bringer med seg en overgang til en ny anskuelse. En omveltning i ens selvoppfatning inntreffer for den som følger Anti-Climacus så langt. Imidlertid synes det meg slett ikke gitt at denne erfaringen skal volde en *etisk* livsholdning. Hvor kommer det etiske inn i denne sammenheng? Kan vi ikke like godt forstå dialektikken i *Sygdommen til Døden* som omhandlende ”det estetiske” vis-à-vis ”det *rent religiøse*?”

Den personen som ser seg selv ”satt” i verden, uselvstendig-i-seg-selv, gripes av en slags ydmykhet overfor livet, en takknemlighet for sin egen eksistens. Dette (i Kierkegaards terminologi en ”religiøs livsanskuelse”) synes meg en svært viktig visdom. Men spranget inntreffer i selvets kjerne; det dreier seg om selvets måte å forholde seg til sin *egen* eksistens på. Erfaringen av å være satt i verden er personlig, den er å forholde seg til sin indre uselvstendighet - til at man beror på et Forhold utover seg selv. Ingenting ved denne ”religiøse” eksistensielle erkjennelsen involverer en ytre stillingtagen utover å forholde seg til det *at* man er satt / at *Noe* har satt en. Å kjenne ydmykhet overfor livet sier oss i utgangspunktet ingenting om hvordan man bør forholde seg til *den konkrete omverdenen*. Hvordan skal en slik eksistensiell ydmykhet arte seg i det levde liv? Jeg ser ikke at en takknemlighet overfor ”Forholdet” lar seg binde til noen spesiell livsførsel. Hvem kan si hva ”Forholdet” ønsker ut av det unike liv?

Hvorfor skal da Kierkegaards ”religiøsitet” inkorporere noe etisk? Selv om man anerkjenner den eksistensielle fordringen som ligger i Anti-Climacus ord, er det ikke nødvendig å legge noen *etisk* fordring i dette. Det går dog tydelig frem av Kierkegaards tekst at han mener en slik moralsk pretensjon utgår fra hans grunnreligiøse erfaring (uten at

jeg klarer å registrere noen tydelige *argumenter* i teksten for dette). Kierkegaard synes i *Sygdommen til Døden* å implisitt anta at den religiøse grunnerfaring plasserer subjektet innenfor en etisk ramme (et moralsk rom, om du vil). Spranget inn i det religiøse er også et sprang inn i det etiske.

Det Kierkegaard sier om dette tenderer mot en forståelse som minner sterkt om Charles Taylors. Å være et selv vil i praksis bety å realisere (noen av) sine muligheter. Det er å velge et liv, en narrativ identitet. For å være et selv må man eksistere i verden i praksis. Kierkegaard tegner opp et bilde der de indre anliggender (*i selvet*) i siste instans ikke kan holdes adskilt fra de ytre. Derfor kommer det etiske inn som en side ved det å være seg selv på en gjennomgripende måte. Man unngår ikke idealismen i praksis, kunne vi si - tvert imot er det idealismen som gir våre egne selv substans, som viderefører subjektet inn i den ytre verden. I Studentens Taylors terminologi: Vi eksisterer som +-selv.

Kierkegaard peker altså klart i retning av situertheten overfor det moralske rom. Hva jeg imidlertid har problematisert, er hvorvidt Kierkegaard i *Sygdommen til Døden* oppnår å situere subjektet slik. Hans grunnleggende situering av selvet overfor "Forholdet der har satt hele Forholdet" gir en sterk peiling på hvorfor selvet "tiltrekkes" sin egen situerthet, hvorfor det å være et selv innebærer å gå utover seg selv. Dette momentet hos Kierkegaard synes dog ikke nok til å føre selvet inn i en moralsk sfære. Kierkegaards situerthet gir oss ikke forståelsen av hvordan eller hvorfor selvet opptar en *moralsk identitet*. Kierkegaard har hjulpet oss til å forbinde 0-selvet med en grunnleggende situerthet i verden, men så vidt jeg kan se mangler *Sygdommen til Døden* en redegjørelse for hvordan en slik situerthet (overfor "Forholdet der har satt hele Forholdet") henger sammen med den moralske identiteten (+-selvet). For å skjønne dette, ser det ut til at vi må hente frem Charles Taylors moralske idealisme (som også Studentens Staylor deler) igjen.

Det moralske rom en løsning?

Situertheten selvet finner enig-het med hos Kierkegaard, er enda ikke påvist å være tilknyttet en moralsk livsverden. Kierkegaards situering av selvet makter i mine øyne så langt ikke å omfavne +-selvet; situertheten overfor det moralske rom er enda ikke satt i sammenheng med *Sygdommen til Dødens* dobbeltbevegelse. For å forstå denne sammenhengen må vi lese noe mer inn i situertheten. Dersom vi kan finne en overbevisende tråd mellom Kierkegaards grunnleggende situerthet og Taylors forestilling om det moralske rom, blir enig-heten komplett. Det er dette som nå trengs for å se hvordan 0-selvet og +-selvet styrker hverandre - er det samme selvet, så å si. Jeg skal argumentere for at en slik forbindelse mellom Kierkegaards og Taylors situering av selvet lar seg finne i *det praktiske liv*. Ved å aksentuere Kierkegaards poeng om at eksistensen er en praktisk

utfordring, kan vi skjønne at det å være et selv er noe mer enn et rent innadvendt blikk. Å forstå seg selv er, som vi har vært inne på, en *aktivitet*.

Charles Taylor knyttet, som vi husker, subjektets situerthet opp til moralsk engasjement ved hjelp av metaforen om det moralske rom. For Taylor er det moralske rommet noe som umiskjennelig melder seg for ethvert subjekt. I den grad man unngår å forholde seg til det moralske rommet, mangler man identitet/personlighet. Studentens Staylor argumenterte for at selvet oppfører seg på to måter, og at den sammenhengen Taylor viser til bare er halve historien. Det er det såkalte +-selvet Taylors filosofi omhandler. Fra et visst perspektiv, hvor selvet tenkes i *vrderende praksis*, følger Studentens Staylor sin lærer Taylor. Selvet som opptar en identitet, som ønsker å "leve ut" seg selv i den ytre verden, vil bli stilt overfor verdimeslige konflikter. Studentens Staylor er i overensstemmelse med en "mild" lesning av Taylor. Det er ikke slik for sprettopp-filosofen at man er tvingende nødt til å foreta moralske valg for å være et selv overhodet; selvet beror ikke utelukkende på det moralske rom. 0-selvets dimensjon er stadig virksom for en person som ser seg selv løsrevet fra det moralske rommet. Det moralske rom virkningsfullt like fullt. Det melder seg for det levende subjektet, og selvet kan derfor finne livsbekreftelse ved å ta denne idealismen innover seg. På den måten kan moralsk engasjement gjøre mer eller mindre person ut av en.

Metaforen om det moralske rom fungerer på +-selvets situasjon, fordi spørsmålet om "hvem jeg er" - om det skal besvares positivt (dvs. med innhold utover det "tomme" selv) - medfører en evaluering av meg som moralsk person. Et idealistisk blikk på mitt praktiske selv sier noe om hvem jeg vil være. Det benytter moralske kategorier, og plasserer meg slik i et rom av sterke vurderinger.

Hvorfor melder denne idealismen seg for oss? Som vi husker henviser Taylor til våre moralske intuisjoner. Disse inngår i vår beskaffenhet som mennesker. Da blir neste spørsmål: Hvordan kan vi forstå de moralske intuisjonene vis-à-vis Kierkegaards grunnleggende "satthet" av selvet? Fins det en positiv sammenheng som kan snøre de to formene for situering sammen? Innsynet i ens satthet, som jeg har utlagt som en slags ydmykhet, bidrar det til å fatte hvorfor vi føler de moralske intuisjonene påtrengende? Bygger denne ydmykheten opp under den moralske idealismen?

Jeg vil hevde det fins en *opplevd sammenheng* her. I praksis er det å være et selv ikke bare en indre tilstand. Å *være* er å være til i en ytre verden. Det innebærer *aktivitet* av ett eller annet slag; ens handlinger bidrar til ens selvrealisering. Man er til gjennom å aktivt forholde seg til den verden man er en del av. Dette har Taylor fokusert på gjennom hele sitt forfatterskap (og som vi husker særlig i *Sources of the Self*).

Å eksistere aktivt som selv leder hos Kierkegaard til en ydmykhet overfor ens egen tilværelse. Eksistensen-som-selv oppleves imidlertid ikke bare som en "gitt" tilstand, den

innebærer å være i praksis. Opplevelsen av å være et selv er ikke bare en "ren" ("tom"), innadvendt subjektivitet, den er også å leve over tid i en ytre verden. Dersom vi godtar Taylors redegjørelse for vår situerthet i det moralske rom som handlende mennesker, involverer eksistensen som selv å forholde seg til et slikt rom. Om vi besitter moralske intuisjoner, om vi opplever oss selv som +-selv, vil den eksistensielle ydmykheten (som ifølge den estetiske tolkningen av *Sygdommen til Døden* kan sies å melde seg direkte for 0-selvet) i praksis trekke oss mot en anerkjennelse av +-selvet. Slik fungerer den filosofiske bevegelsen Kierkegaard foretar i *Sygdommen til Døden* som et bindeledd mellom 0-selvet og +-selvet.

Tilsvarende blir Kierkegaards vending mot det etiske bedre begrunnet når vi har Taylors/Studentens Staylor moralske idealisme å vise til. Uten at denne implisitt godtas er det vrient å se at Kierkegaards verk makter å redegjøre for subjektivitetens innlemmelse av moralen. Den taylorske moralfilosofien kan knyttes til Kierkegaard med hell. Det fundamentalt subjektive ved Kierkegaards etiske anskuelsesform blir bedre ivaretatt via Taylor,⁷⁷ enn den blir f.eks. via en fornuftsbasert kantiansk pliktetikk. På den måten mener jeg min tolkning av Kierkegaard opp mot Studentens Staylor har vært givende, og i den forstand blir arbeidshypotesen om at Kierkegaards etiske livsanskuelse svarer til Studentens Staylor +-selv (dvs. til en taylorsk selvoppfatning) bekreftet.

Fra Stirner har jeg ekstrahert 0-selvet, og jeg har argumentert for at denne selvoppfatningen har visse kvaliteter ved seg som synes nødvendige for å imøtekomme "the issue of morality." Videre har jeg prøvd å vise hvordan Kierkegaards dobbeltbevegelse, tolket "estetisk," ivaretar det tomme selvets kvaliteter gjennom en sublimering til en "religiøs" situerthet. 0-selvet situerer seg selv på kierkegaardsk maner, helt i samsvar med sin egen drift om å være (gjennomgripende tro mot) seg selv. Denne situeringen bringer 0-selvet over til et moralsk engasjement som tillater det et idealistisk selvilde, et +-selv. Her blir Charles Taylors moralfilosofi relevant. Uensartetheten mellom 0-selvet og +-selvet bør således ikke være noen trussel mot å oppta begge selvoppfatningene i ens praktiske liv. Det gir nå mening å omfavne både 0-selvet og +-selvet samtidig.

Med dette håper jeg å ha vist hvordan Stirner, Kierkegaard og Taylor kan leses som gjensidig forsterkende. Ved å kombinere tanker fra de tre filosofene oppnår vi en innsikt i selvet som tilbyr subjektiv enig-het og åpner for en aksept av selvets paradoksale karakter. Vi kan la oss inspirere, heller enn fortvile, over selvets paradoksale tilstand. Kløften mellom 0-selv og +-selv, som ved første blick synes uoverkommelig, kan vi nå springe over med begeistring.

⁷⁷ og enda bedre via den videre anerkjennelsen av det doble selvet Studentens Staylor står for, i og med at etikken bare er halve historien for Kierkegaard.

Jeg nærmer meg veis ende i denne avhandlingen. Det er på tide å vende tilbake til hovedproblemstillingen igjen. Hva betyr min diskusjon for "the issue of morality?" Hvilket bidrag mener jeg å ha gitt til denne (meta)etiske problemstillingen - hva har denne oppgaven oppnådd av "epistemisk gevinst" i så måte? Og hva er fremdeles uavklart? Hvor går veien videre?

Avslutning: Et sted å begynne

Mitt anliggende i denne oppgaven har vært å imøtekomme “the issue of morality,” en problematikk Charles Taylor som smått skisserte mot slutten av verket *Sources of the Self*. Dette har jeg gjort ved å aksentuere den opplevde motsetningen mellom moralske imperativer og subjektiv livsmening som gjør seg gjeldende når “the issue of morality” trenger seg på. Jeg formoder at “the issue of morality” bunner i et slikt *opplevd motsetningsforhold*. En eventuell (direkte) verdi av den diskusjonen jeg har ført, står og faller derfor på om dette medfører riktighet.

Jeg har altså gått ut fra en heftig subjektiv konflikt som berører nettopp forholdet mellom moral og individualitet. “The issue of morality” blir også av Taylor beskrevet som et subjektivt meldende problem. I den forstand mener jeg meg i tråd med prinsippet om den beste redegjørelse ved å gjengi problematikken som jeg har gjort.

Max Stirner har vært til uvurderlig hjelp for å artikulere denne opplevde motsetningen. For å komme under huden på problemet, har det forekommet meg som essensielt å ta Max Stirners “amoralisme” på alvor. Samtidig har jeg forfulgt Charles Taylors positive kobling mellom moral og selvrealisering. Max Stirners filosofi alene ga meg ikke tilstrekkelig åpning mot det levde liv til å fatte hva det er å være et selv (meg selv) i praksis. Å utelukke moralsk idealisme var ikke måten å unnslipe “the issue of morality” på; heller søkte jeg en forståelse som kunne muliggjøre selvets vending mot moralen på tross av “the issue...”

Utkommet av dette var å anrette to forskjellige perspektiver på selvet på en og samme tid. Det problematiske ved dette trekket har opptatt meg gjennom store deler av oppgaven, men jeg har gjennom tykt og tynt fastholdt det meningsfulle ved et slikt dobbelt selvbilde. Å ta innover seg selvets paradoksale karakter krever en slags “dobbeltbevegelse.” Og dette er jeg heller ikke den første til å ha tenkt! Søren Kierkegaard har her vært en verdifull referanse å støtte seg på.

For meg fremtrer diskusjonen verdifull; den kaster lys over hvordan “the issue of morality” gnager på selvet, og foreslår et selvbilde som hever seg over denne trusselen. En utvidet, “dobbel” oppfatning av selvet har, slik jeg ser det, nøytraliserende effekt overfor “the issue...” Problemet virker ikke like plagsomt når selvet ikke er undervunget det i kjernen av sin eksistens. Selvoppfatningen jeg har foreslått inkluderer en basal vilje som ikke av nødvendighet befinner seg innenfor moralens, og dermed også “the issue of morality”s, sfære.

Når den basale viljens aspekt mangler, blir det utålelig å møte livets fordringer. Det blir nær sagt umulig å beholde et positivt utsyn på sin egen eksistens dersom hele ens

selvbilde skal være prisgitt en imperativ målestokk. Når moralens krav er så mange og innfløkte som i vår tid, blir det vanskelig å finne et *sted å begynne*. Hva skal man sette seg inn i først, hvor skal man rette innsatsen? Når hver eneste matvare jeg kjøper i butikken representerer et potensielt moralsk dilemma, må jeg ikke da la noe fare for å komme noen vei i det hele tatt? Hva blir det til? Hvordan tre inn i livet som et etisk observant menneske?

Forsterker vi vårt selvbilde med anerkjennelsen av en gjennomgripende basal vilje - en subjektivitet i oss som er meningsfull uansett hvordan vi velger å handle - trenger ikke samvittighetens bør ta motet fra oss. Vi kan begynne der vi enn måtte befinne oss, og lytte til vår moralske sans på en positiv måte. Vi kan ta til oss moralen fordi den gir selvbekreftende mening, heller enn fordi den overstyrer viljen vår. Slik gis selvet rom til å puste. Det får ro til å evaluere sin moralske situasjon. Man har et sted å samle krefter til å utføre handlingene man etterstreber. Det “doble” selvet har et aspekt ved seg som ikke fortviler selv om moralens fordringer overvelder.

Det er på denne måten jeg håper å ha gått “the issue of morality” et steg i møte. Ved hjelp av Taylor, Stirner, Kierkegaard og noen flere, har jeg fremhevet et vitalt selvbilde – mindre disponert for å bryte sammen under den moralske overlastens tunge bør. Jeg håper å ha skissert visjonen av et mindre servilt, positivt engasjert selv - som samtidig ikke lar seg spille moralsk fallitt. Slik jeg ser det er denne selvoppfatningen en videreføring av Taylors filosofi om selvet. Jeg har søkt, og formodentlig funnet, en “epistemisk gevinst” i en utvidelse av Taylors subjektbegrep.

Om jeg er selvsikker nok til å fremholde at dette ambisiøse prosjektet muligens har medført en epistemisk gevinst, hevder jeg ikke med dette å ha overvunnet “the issue of morality” en gang for alle. Den epistemiske gevinsten gir et bedre - mer bevisst - støttepunkt å gå i rette med “the issue of morality”’s konkrete manifestasjoner på, men det betyr ikke at min foreslåtte filosofi om selvet kan forhindre de konkrete manifestasjonene i å oppstå. Den opplevde antagonien mellom moralen og andre motiveringer i selvet vil alltid være en praktisk utfordring på livets vei. Med det utvidede selvbegrepet ser jeg bare mindre grunn til å la seg knekke av dette. Den utvidede selvoppfatningen får alle disse etiske knipene til å tape mye av sin livsfornektende karakter; du står friere til å gå inn i dem på egne premisser. Å velge mellom sine ulike tilbøyeligheter blir i større grad ens eget, hele selvets, vurdering. Det betyr selvfølgelig ikke at valgene bortfaller. “The issue of morality” forblir således en praktisk utfordring, men en utfordring som kan tas uten å miste seg selv av syne.

Vår tids enorme moralske utfordringene består. Det gjenstår å svare på dem - å ta stilling og handle deretter. Men med et utvidet selvbilde synes man (iallfall jeg) bedre rustet til å ta fatt på dette. Det er da slett ikke fristende å gå inn i rekken av moralsk mettede mennesker som er seg selv nok og vender det døde øret til rapporter om økologisk og

humanitær katastrofe. En slik skjebne er fattig på løfter om et meningsfullt, vel levd liv. Like lite frister det totalitære svermeri, blind overfor subjektiv erfaring. Moralsk engasjement starter hos det unike individ, det er en naturlig videreføring av subjektets møte med omverdenen. Det begynner med den enkeltes forhold til andre mennesker av kjøtt og blod og til naturen hun lever og tar del i. Den konkrete erfaring er basisen for alt moralsk engasjement. Om dette skulle vise seg å lede til en oppmerksomhet på klodens og menneskehetens problemer, synes ikke fanatismen overhodet en gangbar respons. *Jeg* er fremdeles engasjert i de konkrete menneskene, i den faktiske verden jeg opplever å være til stede midt oppi. Å ofre dette er ikke aktuelt; det undergraver mitt eget utgangspunkt.

Gjenstående utfordringer

Innen jeg gir meg for denne gang vil jeg gjerne henlede oppmerksomheten på et par uløste spørsmål som gjenstår ved oppgavens ende. For å få ytterligere filosofisk utbytte av mitt prosjekt, ville det vært hensiktsmessig å forfølge disse spørsmålene. I denne omgang nøyer jeg meg med å skissere dem, slik at leseren får en ide om hvor mine tanker vandrer videre herfra.⁷⁸

1. Moralens forpliktende karakter

Oppgaven har vært preget av skepsis til kantiansk pliktetikk, belagt særlig i Stirners argumentasjon. Likevel kan den årvåkne leser ikke unngå å bite merke i at moralsynet jeg blir stående ved like fullt tillegger moralen en forpliktende funksjon. Moralens melder seg for våre moralske intuisjoner på forpliktende vis. Hvordan kan jeg da hevde dette moralsynet i antagoni mot pliktetikken? Hvordan kommer jeg utenom plikt?

Hensikten har aldri vært å utestenge ”plikt” fra det moralske repertoar. ”Plikt” er et ypperlig begrep å referere til moralens særegne fordring på. Det som i denne oppgaven har fremstått viktig er å tilbakeføre moralens meningsfullhet til en vilje i subjektet. Det har vært et poeng å komme utenom et pliktbegrep som undertvinger seg viljen (og gjør den ”impotent”, så å si). Vi kan gjerne si jeg har forsøkt å gjøre plikten inspirerende for viljen, heller enn å knote med et pliktbegrep som fornektet viljens karakter. I den forstand er jeg ikke fiendtlig til ”plikt” som sådan, tvert imot ønsker jeg å formidle mellom plikt og vilje på en meningsfull måte. Jeg forstår det heller slik, at det er de pliktetikerne som insisterer på pliktens objektive forrang fremfor viljen, som forringer pliktbegrepet.

Moralens forpliktende karakter innenfor mitt prosjekt er uansett verdt videre granskning. Hva består denne plikten i til syvende og sist? Jeg har i oppgaven forholdt meg

⁷⁸ Oppmerksomme lesere vil dessuten ha fått med seg henvisninger til et knippe flere uløste spørsmål i løpet av avhandlingen. De jeg her nevner anser jeg imidlertid mest sentrale.

til Taylors moralske idealisme, og denne er for så vidt langt på vei et svar. Like fullt kunne det vært klarnende å gå nærmere inn på det forpliktende aspektet. Her kunne det muligens vært nyttig å dra inn eventuelle pliktetikere som kan ha nærmet seg mitt standpunkt fra motsatt ende. Fins det pliktetikere som er opptatt av en liknende formidling mellom plikt og vilje - pliktetikere som søker moralens forpliktende karakter innenfor en praktisk subjektiv ramme? Så langt i min lesning har jeg i hvert fall støtt på ett verk som virker lovende i dette henseende, nemlig Christine Korsgaards *The Sources of Normativity*.

2. Taylors kognitivism

Kritikere av denne oppgaven er muligens enda ikke fornøyd med begrunnelsen for hvordan moralsk dialog lar seg gjøre innenfor den såkalte Studentens Staylor filosofi. Jeg antyder at Studentens Staylor kanskje er mer av en moralsk instrumentalist kontra Charles Taylors moralske realisme, men konkluderte imidlertid med at det alkymistiske prosjektet vel heller overskrider hele denne kontrasten. Derfor prioriterte jeg ikke en omfattende argumentasjon for hvorvidt Studentens Staylor ivaretar de momentene hos Taylor som utgår fra den moralske realismen, som kognitivismen og muligheten av å føre moralsk dialog. Dog er dette selvfølgelig en interessant kilde til videre diskusjon. Har Studentens Staylor tilstrekkelig fundament til at moralsk dialog lar seg forstå ut fra hans utsyn? Klarer virkelig posisjonen å overskride motsetningen mellom moralsk instrumentalisme og realisme, og er dette for øvrig nødvendig for å ivareta det kognitivistiske aspektet som er så viktig for Taylor?

Her aner det meg at man kan hente en del interessante paralleller fra diskusjonen om vitenskapelig instrumentalisme kontra vitenskapelig realisme. Formodentlig lar mange av argumentene fra denne diskusjonen seg overføre til etikken.

Den viktigste gjenstående utfordringen befinner seg uansett utenfor bokpermene - i den praktiske gjennomføringen av en livsbekreftende identitet, i et vel levd liv. Derfor legger jeg nå pennen til side og trekker pusten dypt. Så er avhandlingen slutt.

Litteraturliste:

Charles Taylor:

Hegel, Cambridge University Press 1975

Philosophical Papers 1-2, Cambridge University Press 1985

Sources of the Self, The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989

The Malaise of Modernity; Stoddart Publishing Co. & Bengt Nordin Agency, 1991 (*Norsk oversettelse: Autentisitetens Etikk*, Cappelen 1998)

Philosophical Arguments, Harvard University Press 1995

Identitet, frihet og gemenska. Politisk-filosofiske tekster i urval av Harald Grimen, Daidalos 1995 (inkl. innledning av Harald Grimen)

Sekundærlitteratur:

Abbey, Ruth: *Charles Taylor*, Acumen/Princeton 2002

Descombes, Vincent: "Is there an objective spirit", i (Red.) Tully, James: *Philosophy in an Age of Pluralism, The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge 1994

Fossland, Jørgen og Grimen, Harald: *Selvforståelse og frihet. Introduksjon til Charles Taylors filosofi*, Universitetsforlaget 2001

I (Red.) Fossland, Jørgen og Eriksen, Stein S: *Agora nr. 3/2007* (temanummer om Charles Taylor), Aschehoug 2007:

Grimen, Harald: "Svak vurdering og ønske av andre orden"

Nyeng, Frode: "Taylors filosofi og det livet vi faktisk lever. Kampen for autentisitet i våre praksiser"

I (Red.) Laitinen, Arto & Smith, Nicholas H.: *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki 2002:

Kotkavirta, Jussi: "Charles Taylor and the Concept of a Person"

Yrjonsuuri, Mikko: "Reconsidering the Need for Selves"

Max Stirner:

Der Einzige und Sein Eigentum, 1845[Okt 1844], Verlag von Otto Wigand 1901, Reclamverlag 1972

Nettversjoner:

Den tyske originalen finner du her: www.nonserviam.com/stirner/der_einzige/

Den svenske oversettelsen ved Albert Jensen: www.df.se/~triad/stirner/

Den engelske oversettelsen ved Steven T. Buyington:

www.nonserviam.com/stirner/the_ego/

Sekundærlitteratur:

Koch, Andrew M: Max Stirner, "The Last Hegelian or the First Poststructuralist" i (Red.) Gemie, Sharif: *Anarchist Studies Number 2*, October 1997, The White Horse Press 1997

Kongshaug, Helge: *Den Enda och Hans Omgivning*, Tidningskooperativet Victoria Förlag 1989

På www.nonserviam.com fins 25 nummer av nettmagasinet *nonserviam* (red. S.O.Nyberg), dedikert fortrinnsvis Max Stirners filosofi. De mest aktuelle artiklene i denne sammenheng er:

Blaabjerg, Morten: "The Straitjacket of Humanity" (i nr. 21)

Nyberg, Svein Olav: "The Self" (nr.1), "Max Stirner The Great Philosopher of Egoism Part 1-2" (i nr. 19-20)

Parker, S. E.: "Archists, Anarchists and Egoists" (i nr. 7), "The Egoism of Max Stirner" (i nr. 10), On Revisiting "Saint Max" (i nr. 12)

Robinson, John Beverley: "Egoism" (i nr. 1)

Smith, John C: "Last and First Words" (i nr. 13)

Søren Kierkegaard:

I serien Samlede Verker, Nordisk Forlag 1962:

Bind 13, 14, 15 (inneholder Sygdommen til Døden),

Bind 2,3 (Enten-Eller)

Bind 5, 6 (inneholder Frygt og Bæven)

Frygt og Bæven, Sygdommen til Døden, Taler (i ett bind), Borgen 1989, 2003

Sekundærlitteratur:

(Red.) Bertung, Birgit; Müller, Paul og Norlan, Fritz: *Kierkegaard - pseudonymitet (Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter nr. 21)*, C.A. Reitzels Forlag, 1993

Johansen, Kjell Eyvind: "Fear and Trembling – The Problem of Justification", i *British Journal for the History of Philosophy*, 2002

Malantschuk, Gregor: *Fra Individ til den Enkelte. Problemer omkring Friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard*, C.A. Reitzels Boghandel 1978

Malantschuk, Gregor: *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, C.A. Reitzels Forlag 1990

Mullen, John Douglas: *Kierkegaard's Philosophy. Self-deception and Cowardice in the Present Age*, New American Library 1981

Pattison, George. *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, St. Martin's Press New York 1992

Dessuten:

Frankfurt, Harry G: "Freedom of the Will and the Concept of a Person", i *Journal of Philosophy* 68, Journal of Philosophy, Inc. 1971

Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 1953. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1972 (Norsk oversettelse: *Væren og Tid*, overs. Lars Holm-Hansen, Bokklubben 2007)

Kant, Immanuel: *Morallov og frihet*, Gyldendal 1970 (inneholder bl.a. en oversettelse av "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785))

Korsgaard, Christine M: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, University of Notre Dame, 1981, (3. utgave 2007)

Mackie, J.L: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth; Penguin 1977

Madsen; Kjell: "Vognen i Karachi, en buddhist-parafase om identitet", i Red. Thomas Hylland Eriksen; *Samtiden* 1/86, Aschehoug 1986

Parfitt, Derek: "Personal Identity" i (Red.) Honderich, Ted & Burnyeat; Myles: *Philosophy as it is*, Penguin 1979

Peirce, C.S: "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly* 12, 1877 & "How to Make our Ideas Clear", *Popular Science Monthly* 12, 1878 (Begge artiklene er gjengitt i *Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition, Volume 3*, Indiana University Press 1986)

Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness*, Routledge, London og New York, 2003 (Originalen: *L'Être et le néant*, Gallimard 1943)

Strawson, P.F: "Persons", i (Red.) Rosenthal, David M: *The Nature of Mind*, Oxford University Press 1991

Vetlesen, Arne Johan: *Hva er etikk?*, Universitetsforlaget 2007

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations 1* (inkl. både den tyske originalen *Philosophische Untersuchungen* og engelsk oversettelse, Basil Blackwell Oxford, 1967 (originalt utgivelsesår 1953))

Jeg står i gjeld til forelesninger og seminarer holdt av Harald Grimen, Kjell Eyvind Johansen og Arne Johan Vetlesen.